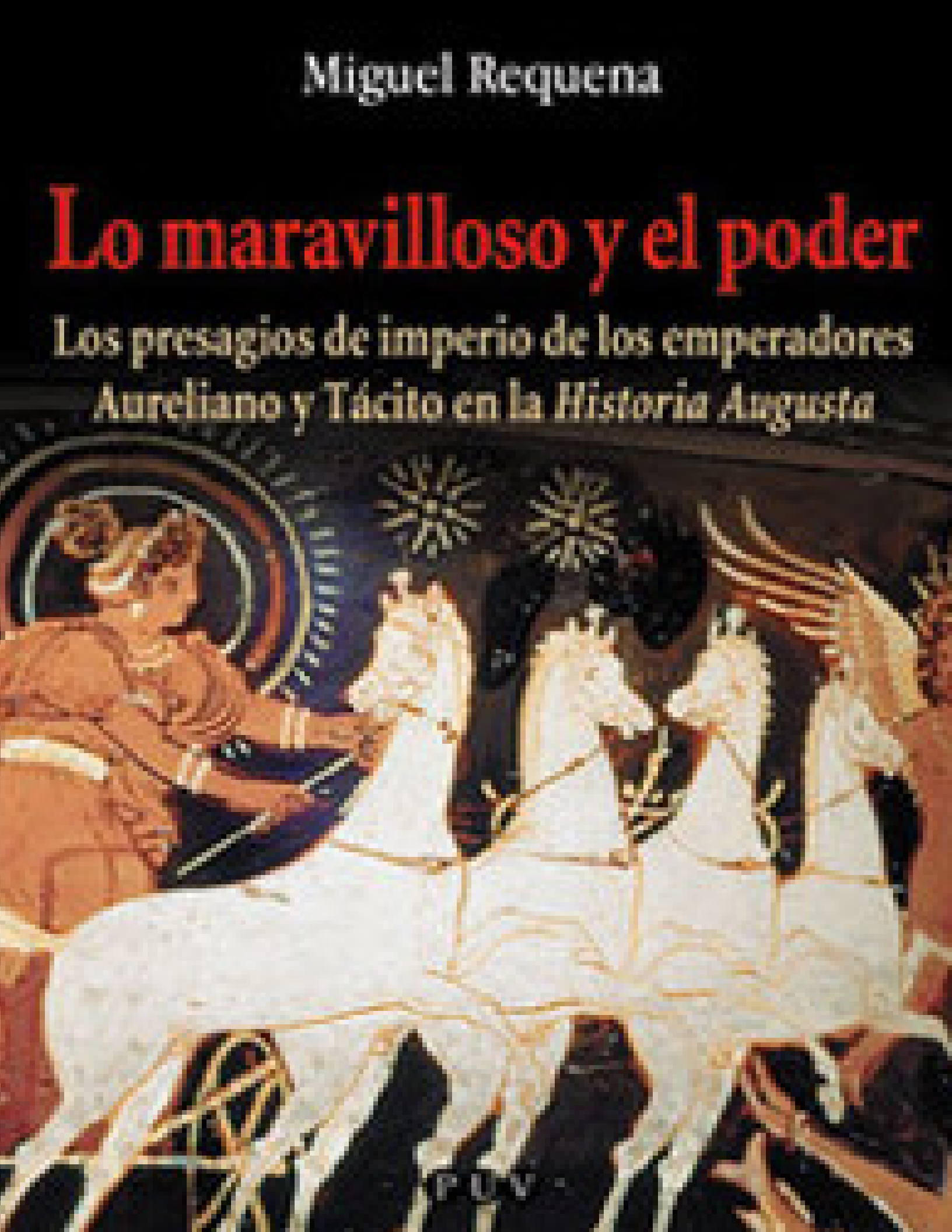
Miguel Requena

Lo maravilloso y el poder

Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la *Historia Augusta*



LO MARAVILLOSO Y EL PODER

Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la *Historia Augusta*

LO MARAVILLOSO Y EL PODER

Los presagios de imperio de los emperadores Aureliano y Tácito en la *Historia Augusta*

Miguel Requena

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
2003

Aquesta publicació no pot ser reproduïda, ni totalment ni parcialment, ni enregistrada en, o transmesa per, un sistema de recuperació d'informació, en cap forma ni per cap mitjà, siga fotomecànic, fotoquímic, electrònic, per fotocòpia o per qualsevol altre, sense el permís previ de l'editorial.

L'edició d'aquest llibre ha comptat amb la col·laboració del Departament d'Història de l'Antiguitat i de la Cultura Escrita, i del Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad (Universitat de València)

© L'autor, 2003
© D'aquesta edició: Universitat de València, 2003

Producció editorial: Maite Simon
Fotocomposició i maquetació: Arantxa Pérez - Guada Impressors
Correcció: Isidre Martínez Marzo
Il·lustració de la coberta: Detall del vas de Canosa, colònia grega del sud d'Itàlia, s. IV aC
(Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, Munic)

Disseny de la coberta: Celso Hernández de la Figuera

ISBN: 978-84-370-9369-7
Edició digital

ÍNDICE

Prólogo, de Francisco Javier Fernández Nieto
Introducción
Abreviaturas bibliográficas

EL EMPERADOR AURELIANO, *SOL INVICTUS MITHRAS*
- Los presagios de Aureliano y el Sol
- Su madre, sacerdotisa del Sol
- El manto de púrpura del Sol y los *crepundia* de Aureliano
- La imagen del Sol o de Mitra
- La pátera de Persia
- El bautizo mitraico
- El *spelaeum* de Aureliano
- El toro y la corona
- El águila y el altar solar
- El cambio de montura
- Un elefante propio
- El contexto histórico del reinado de Aureliano

¿SENADOR O SOLDADO? LOS PRESAGIOS DE PODER DEL EMPERADOR TÁCITO
- El color púrpura
- Los templos y cultos de Silvano y Hércules

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

PRÓLOGO

Este libro es continuación y complemento del que hace dos años publicó su autor, entre las monografías editadas por la Fundación Pastor, con el título de *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*.

Habría sido lamentable que el trabajo dedicado a estudiar los presagios de los emperadores Aureliano y Tácito, que formó parte de la primitiva tesis doctoral, no hubiese visto la luz prontamente para cerrar, así, la visión del papel de estos relatos de poder en la Roma altoimperial.

Ahora, por fin, sumando a estos dos libros de Miguel Requena sus artículos aparecidos en las revistas *Saitabi* (acerca de los presagios de Pértinax) y *Latomus* (en torno a los de Máximo), está completa la serie de los *omina imperii* recogidos por Suetonio y por los escritores de la *Historia Augusta* que el autor se propuso examinar.

Considero innecesario reiterar cuanto de bueno e innovador encierra esta investigación sobre el ámbito de las mentalidades y de las representaciones sociales colectivas en la vieja Roma, pues ya tuve ocasión de exponer todo ello en el prólogo que escribí con motivo de *El emperador predestinado*. Fácilmente se deduce que la metodología y los resultados que entonces se obtuvieron siguen vigentes en el tratamiento de la figura de estos dos príncipes, cuyos programas ideológicos quedan a partir de ahora mucho mejor delimitados.

No cabe duda de que estas páginas han aportado importantes perspectivas a la historia de la sociedad y de la cultura romanas, a la vez que han abierto nuevos caminos al análisis de los relatos maravillosos relacionados con el poder político. Dado que el ciclo no se agota, por supuesto, con este grupo de presagios, me consta que nuestro autor nos deparará en breve una tercera monografía donde

intentará desentrañar las claves sociorreligiosas y mágicas de los presagios de muerte atribuidos a la mayoría de los emperadores romanos.

F. J. Fernández Nieto
Catedrático de Historia Antigua

INTRODUCCIÓN

Mattiussi ha escrito que el lector moderno, cualesquiera que sean los méritos que reconoce en la historiografía antigua, no puede dejar de sentirse turbado, incluso irritado, por la continua presencia en sus páginas de lo maravilloso, pues constituye un hábito que choca frontalmente con su concepción del mundo, heredera en gran parte del positivismo triunfante durante el último siglo.[1] Autores como Livio, Tácito, Suetonio, Dión Casio, los escritores de la *Historia Augusta* o Amiano Marcelino, por citar solamente algunos historiadores de época imperial romana, incluyen en sus obras infinidad de historias fabulosas, prodigios, sueños, profecías o presagios que se acercan más al ambiente maravilloso de los cuentos de Andersen, Grimm o Garskin que a la trama de verdaderos relatos históricos.

Historias como las que narran, por ejemplo, la aparición del ave Fénix en Egipto (Tac., *Ann*., VI, 28; D. C., LVIII, 27, 1),[2] la curación de un ciego y un cojo por el emperador Vespasiano (Tac., *Hist*., IV, 81; Suet., *Vesp*., VII, 2), el coito de una mujer con una serpiente (Suet., *Aug*., XCIV, 4, para Augusto; Liv., XXVI, 19, 7, para Escipión), las palabras pronunciadas por una corneja (Suet., *Dom*., XXIII, 2), las lluvias de sangre, leche, piedras ardiendo u otros objetos (Liv., XXII, 1, 9; XXV, 7, 7; XXXIV, 45, 6-7; XXXIX, 46, 5; etc.), jalonan constantemente las biografías de los personajes históricos, la descripción táctica de una batalla, las maniobras políticas de un grupo o el análisis de las instituciones públicas romanas, hasta producir una simbiosis que nos obliga a preguntarnos cómo e incluso por qué los autores clásicos podían conciliar un espíritu crítico próximo a nuestra racionalidad con las creencias más extrañas e increíbles.

Las teorías que hasta el momento han intentado explicar la presencia de estos relatos maravillosos en la obra histórica se mueven entre aquéllas que los consideran un simple recurso de embellecimiento literario, capaz de mantener la atención del lector al introducir en la narración un elemento dramático,[3] las que los califican como una técnica narrativa que la retórica suministra a los escritores para la perfecta caracterización del personaje,[4] sin faltar las que los toman por un medio de mitificar la historia,[5] las que los juzgan como simples reflejos lógicos de la mentalidad y creencias de la sociedad romana,[6] o bien, por último, las que los creen un mero resultado del juego político-ideológico de los mismos a la hora de crear, confirmar y consagrar el carisma real de ciertos personajes entre las masas populares.[7]

Si bien cada una de estas hipótesis puede ser perfectamente válida para explicar el origen y el significado de alguno de estos relatos o de su presencia en autores concretos, su aplicación a otras narraciones maravillosas resulta imposible, ya que tal generalización se ve restringida por dos importantes principios metodológicos:

a) El concepto de *relatos maravillosos* es un gran *cajón de sastre* donde se incluyen narraciones de muy diversa naturaleza, procedentes de períodos históricos diferentes y transmitidos en la trama de géneros literarios distintos. No pueden ser valoradas con el mismo criterio y método historias tan dispares como, por ejemplo, las lluvias de piedras ardiendo de las que nos da cuenta Obsecuente en su colección de prodigios, las fecundaciones extraordinarias con las que Plutarco, Livio o Suetonio inician las biografías de Alejandro Magno, Escipión y Augusto, el relato de Dionisio de Halicarnaso en el que se narra cómo al fundar la ciudad de Lavinio, mientras un lobo y un águila avivaban un fuego, un zorro intentaba apagarlo, o la aparición de cometas que según Virgilio guiaron el viaje de Eneas a Italia.

b) Numerosos aspectos externos pueden alterar el primitivo sentido de un relato. Así, por ejemplo, el género literario en el que aparecen, la intencionalidad del autor que lo incluye

> en su obra, la versión que del mismo se presente, su inclusión en un contexto diferente o su atribución a un personaje distinto al original, o la alteración, intencionada o no, de aspectos fundamentales del relato tales como el tiempo, el espacio o los protagonistas, pueden provocar que una historia maravillosa tenga diversas lecturas o interpretaciones dependiendo del contexto, de los autores o de la época en la que aparezca.

De lo antes señalado se deduce que un tema de estudio como el de los relatos maravillosos no sólo es vasto y complejo por el gran número de casos que lo integran, sino que requiere, para que se lo comprenda en su dimensión real, recurrir a perspectivas múltiples y a ángulos de visión diversos.

Limitando la heterogeneidad e inmensidad de tal trabajo, mis últimas investigaciones se han centrado en el estudio del origen y del significado de un grupo de estos relatos maravillosos cuya unidad temática –ya percibida en la Antigüedad– viene fijada por la finalidad de los mismos: anunciar el poder soberano a una persona. Me refiero a los presagios conocidos como «de imperio» o, utilizando su denominación latina, *omina imperii*.

El silencio de unas ranas por orden del joven Octavio (Suet., *Aug*., XCIV, 7), el extraordinario crecimiento de una encina en casa de Vespasiano (Suet., *Vesp*., V, 2), el soñar parir serpientes de color púrpura la víspera del nacimiento de Alejandro Severo (S. H. A., *Alex*., XIV, 2) o el brotar de rosas de color púrpura, con olor de rosa pero con pétalos de oro tras el nacimiento de Aureliano (S. H. A., *Aurelian*., V, 1), forman parte de los más de doscientos *omina imperii* recopilados por los autores clásicos griegos y latinos relativos a la vida de treinta y ocho emperadores romanos desde Augusto a Diocleciano.[8] Unos relatos que se concentran casi en su totalidad de dos obras históricas romanas, las *Vidas de los doce Césares* de Suetonio y los escritores de la *Historia Augusta*.

Los escasos estudios realizados sobre este tema son, en la mayoría de los casos, meras recopilaciones de presagios estructurados en grupos más o menos coherentes, exentos de un

análisis minucioso de cada relato y circunscritos a una de las dos fuentes clásicas de donde proceden (las *Vidas de los doce Césares* de Suetonio o la *Historia Augusta*). Al mismo tiempo, la negativa valoración de ambas obras literarias, que reviste especial intensidad en el caso de la *Historia Augusta*, han convertido los relatos ominales allí recogidos en meros artificios vinculados a los objetivos últimos del autor del libro, por lo que nunca son valorados como aspectos independientes y con significado propio.

Ahora bien, como señalamos en un artículo de próxima aparición,[9] cabe destacar una importante diferencia. Mientras que es unánime la teoría que valora los relatos procedentes de la *Historia Augusta* como falsificaciones carentes de valor histórico creadas por eruditos a partir de citas literarias anteriores, en el caso de la obra de Suetonio contamos con algunos trabajos en los que los *omina imperii* han sido valorados como elementos con valor histórico propio, lo que ha propiciado la existencia de teorías divergentes. De ahí que hayan sido interpretados como una consecuencia de la ignorancia de las leyes naturales por parte de la sociedad romana,[10] como elementos de consagración del régimen del principado y legitimación del poder imperial y del príncipe reinante[11] o bien como parte de un proceso deliberado de propaganda en torno al aspirante al poder imperial.[12]

Frente a estos planteamientos tan reduccionistas, especialmente dramático para el caso de los *omina* procedentes de la *Historia Augusta*, en *El Emperador Predestinado*[13] ya intenté demostrar desde nuevos planteamientos metodológicos el carácter autónomo de los presagios de imperio respecto a los fines de la obra y del autor que nos los ha transmitido, defendiendo la tesis de que los *omina imperii* no son meras invenciones eruditas alejadas del contexto histórico en el que los sitúan sus recopiladores, sino «el reflejo popular del programa ideológico desarrollado por cada emperador romano durante su reinado». En mi opinión las manifestaciones oficiales del programa ideológico de cada emperador activarían la creación de relatos en los que recurriendo tanto a estructuras ideológicas relativas al poder,[14] como a creencias populares de diversa naturaleza y a ritos cultuales y de investidura,

se expresarían y difundirían unas ideas que, tal y como fueron emitidas por la propaganda oficial no podían ser bien comprendidas o no resultaban lo suficientemente atractivas para amplios grupos sociales. Pensemos en la dificultad que para un habitante medio de Siria, Egipto o Britania, con distinto sustrato cultural, étnico, político, religioso, etc., supondría entender el significado de ciertos motivos iconográficos diseñados en Roma, y tal vez debamos conjeturar que se hizo imprescindible postular, como paso intermedio, el comentario de alguien más versado que él en el simbolismo imperial o conocedor por otros medios del mensaje oficial. Tales comentarios serían el motor capaz de activar en nuestro protagonista toda una serie de estructuras ideológicas con las que rodearía o articularía las ideas centrales que no llegó a captar con claridad en la explicación que escuchó o en el motivo iconográfico que observó; aunque también es posible suponer que, habiendo entendido la idea central, pudo estructurarla a partir de otros elementos más cercanos o afines a su cultura, creencias o intereses. Una vez creada la nueva historia, su transmisión oral facilitaría no sólo su alteración, sino también la incorporación de nuevos aspectos que la irían enriqueciendo y convirtiéndola en más fascinante para ciertos grupos sociales.

Desde tales conclusiones iniciamos el presente trabajo centrado en las figuras de los emperadores romanos Aureliano (270-275) y Tácito (275-276). Evidentemente el cuerpo central del libro está dedicado a la decena de presagios que según Flavio Vopisco Siracusano anunciaron el poder a Aureliano, sin embargo la aparición en 1996 de los comentarios de F. Paschoud a las vidas de Aureliano y Tácito en la *Historia Augusta*, nos ha proporcionado una perfecta justificación para añadir el estudio de los tres *omina imperii* del efímero emperador Tácito.

En el primer capítulo comprobaremos que, frente a la impresión de heterogeneidad que proporciona la lectura de los *omina imperii* de Aureliano, un estudio en profundidad de la estructura interna de cada relato en relación al contexto ominal e histórico en el que aparece, ha permitido descubrir que todos ellos convergen temáticamente para presentar a Aureliano como un nuevo Mitra capaz de superar la intensa crisis que atravesaba la sociedad romana

a finales del siglo III. En el caso de Tácito, el análisis de sus *omina imperii* nos ha permitido comprobar su relación con el estamento militar y, en consecuencia, cuestionar el tradicional carácter de restauración senatorial de su reinado.

Como podrá advertir el lector en las siguientes páginas, el estudio de los relatos maravillosos que según la *Historia Augusta* anunciaron el poder a los emperadores Aureliano y Tácito, no sólo nos permitirá definir con mayor precisión los presupuestos ideológicos del reinado de estos emperadores y la concepción que de su poder tuvo la sociedad romana, sino que también nos aproximará a la mentalidad colectiva del ciudadano romano y de los habitantes del imperio.

El proyecto de investigación que ha fructificado en el presente libro se ha beneficiado de una Ayuda para estancias en el extranjero concedida por la Subsecretaría de la Oficina de Ciencia y Tecnología del Gobierno Valenciano, que disfruté en el *Seminar für Alte Geschichte der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität* de Bonn y el *Historisches Institut* de la Universidad de Potsdam.

Desde aquí expreso mi mayor agradecimiento a los profesores K. Rosen, H. Galsterer y P. Barceló por la cordialidad con la que me acogieron en sus seminarios y por las continuas atenciones y consejos recibidos, agradecimiento que hago extensivo al resto de docentes y doctorandos de ambas instituciones y, especialmente, a B. Goffin y M. Rathmann, que pasaron de ser colegas a buenos amigos.

No puedo olvidar tampoco en este apartado de agradecimientos a mis compañeros del Departamento de Historia de la Antigüedad y de la Cultura Escrita de la Universitat de València, por soportar estoicamente las innumerables reflexiones y dudas que me inquietaron en el transcurso de la realización de este trabajo. Un reconocimiento especial merecen los profesores Carmen Alfaro, Juan José Seguí, Antonio Ledo y Manel García, quienes repasaron el manuscrito y aportaron interesantes sugerencias. Y, sobre todo, el profesor F. J. Fernández Nieto, sin cuya erudición y tutela este trabajo no hubiera visto nunca la luz.

Por último, quedo en deuda con el profesor M. S. Ruipérez, presidente de la Fundación Pastor de Estudios Clásicos, con la

profesora C. Alfaro, directora del Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad, y con el profesor A. Furió, director de Publicacions de la Universitat de València, por su inestimable colaboración en la publicación de este libro.

1. L. Mattiussi: «La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire», *Storia della Storiografía*, XIII (1988), pp. 3-27 (esp. p. 3).

2. Para las abreviaturas de obras y autores clásicos hemos seguido el *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, 1950, y H. G. Liddle y R. Scott: *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968.

3. P. Grimal: «Tacite et les présages», REL, LXVII (1989), pp. 170-178.

4. Fr. Wagner: *De ominibus quae ab Augusti temporibus usque ad Diocletiani aetatis caesaribus facta tradunctur*, Ienae, 1888; A. Sánchez Marín: «Prodigios, elementos eróticos y retrato físico en las biografías de poetas», *Emerita*, XLIII (1985), pp. 291-308 (esp. pp. 292-296).

5. L. Mattiussi: «La fonction du merveilleux...».

6. R. Lembert: *Der Wunderglaube bei Römern und Griechen. Das Wunder bei den römischen Historikern*, Augsburgo, 1905; J. Jiménez Delgado: «Importancia de los prodigios en Tito Livio», *Helmantica*, XII (1961), pp. 27-46 y 441-461; J. Bayet: *Croyances et rites dans la Rome antique*, París, 1971, p. 88; A.-M. Tupet: «La mentalité superstitieuse à l'époque des Julio-Claudiens», REL, LXII (1984), pp. 206-235.

7. R. Bloch: *Los prodigios en la Antigüedad Clásica*, Buenos Aires, 1968 [París, 1963]; R. S. Lorsch: *Omina imperii: The Omens of Power Received by the Roman Emperors from Augustus to Domitian. Their Religious Interpretation and Political Influence*, Carolina del Norte, 1993; S. Montero: *Trajano y la adivinación. Prodigios, oráculos y apocalíptica en el Imperio Romano (98-117 d. C.)*, Madrid, 2000. La cuestión sobre el uso político de la religión en la sociedad romana ha sido ampliamente estudiada por L. R. Taylor en el capítulo cuarto de su obra *Party Politics in the Age of Caesars*, Berkeley y Los Ángeles, 1949, pp. 76-97 («Manipulating the State Religion»).

8. Fr. Wagner: *De ominibus...*

9. M. Requena: «La *Historia Augusta* y los *omina imperii*» (en prensa).

10. F. B. Krauss: *An Interpretation of the Omens, Portents and Prodigies Recorded by Livy, Tacitus and Suetonius*, Philadelphia, 1930.

11. J. Carabia: «Les présages dans les Vies des Douze Césars de Suétone», *Trames*, II (1977), pp. 9-31; R. S. Lorsch: *Omina imperii...*

12. E. Bertrand-Ecanvil: «Présages et propagande idéologique: à propos d'une liste concernant Octavien Auguste», MEFRA, CVI (1994), pp. 487-531.

13. M. Requena: *El Emperador Predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid, 2001.

14. También podemos definirlas como «tendencias de la conciencia colectiva» o «verdades positivas admitidas por el común».

ABREVIATURAS BIBLIOGRÁFICAS

AC	*L'Antiquité Classique*
AJA	*American Journal of Archaeology*
AJPh	*American Journal of Philology*
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
ARW	*Archiv für Religionswissenschaft*
BCAR	*Bullettino della Commissione Archeologica Comunale in Roma*
BEFAR	*Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome*
BHAC	*Bonner Historia-Augusta-Colloquien*
BJ	*Bonner Jahrbücher des Rheinischen Landesmuseums in Bonn*
BLE	*Bulletin de littérature ecclésiastique*
BSAF	*Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*
CAH	*The Cambridge Ancient History*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*
CISA	*Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore, Milano*
CJ	*The Classical Journal*
CPh	*Classical Philology*
CRAI	*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Letres*
CRDAC	*Atti del Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica*
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*
DHA	*Dialoges d'histoire ancienne*

DS	Ch. Daremberg, E. Saglio, E. Pottier: *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*
EPRO	*Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain*
FGrHist	F. Jacoby: *Die Fragmente der griechischen Historiker*
JRS	*Journal of Roman Studies*
LGRM	W. H. Roscher: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*
LIMC	*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*
MDAI(R)	*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Röm. Abt)*
MEFRA	*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome. Antiquié*
NSA	*Notizie degli scavi di Antichità (Roma*)
RA	*Revue archéologique*
RE	*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
REA	*Revue des études anciennes*
REG	*Revue des études grecques*
REL	*Revue des études latines*
RGVV	*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
RhM	*Rheinisches Museum*
RHR	*Revue de l'histoire des religions*
RIDA	*Revue internationale des droits de l'Antiquité*
RPh	*Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*
RSA	*Rivista storica dell'Antichità*
RuK	G. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912
TAPhA	*Transactions and Proceedings of the American Philological Association*
ThLL	*Thesaurus Linguae Latinae*
ZPE	*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

EL EMPERADOR AURELIANO, *SOL INVICTUS MITHRAS*

Bajo la denominación de *auspicia imperii*, Flavio Vopisco Siracusano, autor de la vida del emperador Aureliano en la *Historia Augusta*, relata diez maravillosos fenómenos que copió,según dice, del escritor griego Calícrates de Tiro.

Calícrates de Tiro, un escritor que aventajaba en erudición al resto de los escritores griegos, dice que su madre fue sacerdotisa del templo del Sol invicto en la aldea donde habitaban su padres. Más aún, dice que poseyó un cierto olfato adivinatorio hasta tal punto que, una vez que reñía a su marido, al mismo tiempo que le censuraba su necedad y bajeza, decía: «Mirad al padre de un emperador». Con ello queda patente que aquella mujer tuvo conocimiento del destino. El mismo autor dice que los auspicios que auguraron el poder imperial a Aureliano fueron éstos: al principio, siendo aún niño, una serpiente se enroscó muchas veces a su palangana y jamás fue posible darla muerte, hasta que al fin su madre, que había contemplado este prodigio, no consintió que la mataran, como si fuera de la casa. Añade, además, que su madre la sacerdotisa, según dicen, confeccionó para su hijo unos juguetes del pequeño manto de púrpura que el emperador de su tiempo había ofrecido al Sol. Agrega también este otro prodigio: «Un águila levantó de la cuna a Aureliano fajado con sus pañales, sin hacerle ningún daño, y luego le colocó en un altar situado junto a un pequeño santuario que por azar se encontraba sin fuego. Este mismo escritor dice que a su madre le nació un novillo de dimensiones sorprendentes y de color blanco, pero con manchas de color púrpura dispuestas de tal manera que formaban en un costado el saludo «ave» y en el otro una corona.

Recuerdo que he leído en este mismo autor otros muchos prodigios infundados, como por ejemplo asegura que después de nacer Aureliano brotaron en el patio de la casa de esta misma mujer rosas de color púrpura, con olor de rosa pero con pétalos de oro. Después, cuando ya servía en el ejército, le acontecieron también múltiples augurios de que alcanzaría el poder, tal como luego confirmaron los hechos. Efectivamente, cuando entró en Antioquía en un carruaje, porque no

podía hacerlo a caballo a causa de una herida, un manto de púrpura que habían extendido en su honor se vino abajo cubriéndole los hombros. Y, como deseaba trasladarse a un caballo, porque entonces estaba mal visto utilizar carruajes en la ciudad, le acercaron un caballo del emperador, y se montó en él pues tenía prisa. Pero, cuando se dio cuenta de dicha circunstancia, se cambió de nuevo al suyo propio. Además, cuando partió a Persia como legado, le regalaron una pátera, como la que el rey de los persas suele ofrecer al emperador, en la que estaba grabado un sol con la misma indumentaria con la que era adorado el Sol del templo en que su madre había sido sacerdotisa. También le regalaron un elefante extraordinario, pero él se lo ofreció al emperador, y así Aureliano fue el único ciudadano particular que poseyó un elefante propio. (S. H. A., *Aurelian*., IV, 2-7; V, 1-6)[1]

Como veremos en las siguientes páginas, el análisis pormenorizado de estos relatos, presentados por la *Historia Augusta* como presagios de imperio, permite plantear la hipótesis de que en la estructura interna de todos ellos existe un tema común que les da unidad: el intento por vincular desde su nacimiento al emperador Aureliano con el Sol Invicto. Fue Sol Invicto una divinidad de carácter supremo, imperial y total, resultado de su sincretismo con toda una serie de dioses solares como Mitra, Apolo o Júpiter, que a finales del siglo tercero y seguramente por influencia oriental alcanzó destacada importancia en la ideología imperial romana y, especialmente, en el programa político del emperador Aureliano.

Comprobaremos que partiendo de complejos ritos cultuales de los grupos mitraicos y de conocidas estructuras ideológicas relativas al poder, los *omina imperii* reflejan perfectamente el contexto histórico, y sobre todo ideológico, del reinado de Aureliano, convirtiéndose así en documentos fundamentales para el historiador de la Antigüedad. Evidentemente, este planteamiento contrasta con las teorias que, como señalamos en la introducción, definen los relatos ominales como una creación erudita tardía a partir de la copia o adaptación de citas literarias anteriores y, por tanto, carentes de significado histórico para el periodo en el que el biógrafo los sitúa.[2]

LOS PRESAGIOS DE AURELIANO Y EL SOL

Como ya comprobamos en los capítulos dedicados a Vespasiano, Antonino Pío, Alejandro Severo y Augusto de *El emperador predestinado*,[3] la posible existencia de una unidad temática o ideológica en una parte o en la totalidad de las historias incluidas bajo la expresión *omina imperii*, no resulta fácil de captar sino tras un exhaustivo examen de la estructura interna de todos ellos y de cada una de sus particularidades. El caso de Aureliano confirma esta idea, ya que la primera impresión del lector al conocer sus presagios de poder es la de que nos encontramos ante historias con una clara diversidad e independencia en su naturaleza y contenido. Así, resulta difícil asociar relatos tan dispares como, por ejemplo, el que narra que una serpiente se enroscó repetidamente en torno a un barreño de su casa (S. H. A*., Aurelian*., IV, 4), aquél que cuenta cómo un águila levantó de la cuna a Aureliano y lo colocó sobre un altar (S. H. A*., Aurelian*., IV, 6) o la no menos increíble historia de que en casa de su madre brotaron rosas de color púrpura con pétalos de oro (S. H. A*., Aurelian*., V, 1).

En nuestro intento por establecer alguna vinculación entre todos ellos, sólo tres *omina* presentan, a primera vista, una clara relación. Nos referimos a aquéllos que narran que la madre de Aureliano era sacerdotisa del templo del Sol Invicto con cierto poder adivinatorio (S. H. A*., Aurelian*., IV, 2-3), el de que hizo para su hijo unos *crepundia* del pequeño manto de púrpura que el emperador de su tiempo había ofrecido al Sol (S. H. A*., Aurelian*., IV, 5) y el que señala cómo en el regalo que recibió cuando partió hacia Persia en calidad de legado (una pátera) aparecía grabado el astro rey con la misma indumentaria con la que era adorado el Sol en el templo en el que su madre había sido sacerdotisa (S. H. A*., Aurelian*.,V, 5). En los tres presagios la figura y el culto del Sol proporcionan un elemento de relación muy significativo, ya que, como veremos más tarde, el desarrollo del culto solar en época de Aureliano fue uno de los aspectos más característicos de su política religiosa.

SU MADRE, SACERDOTISA DEL SOL

A excepción de los problemas de crítica textual señalados por P. Soverini,[4] que no afectan significativamente al sentido del relato, y de la polémica sobre la historicidad de Calícrates de Tiro,[5] el primero de estos tres relatos no presenta, en mi opinión, ningún aspecto destacable. Por el contrario, forma parte de ese amplio grupo de *omina* que proceden de personas dotadas de ciertos poderes adivinatorios[6] –en este caso de un familiar directo, su propia madre, que era sacerdotisa del Sol[7] en la ciudad ilírica de Sirmio.[8]

Matrem quidem eius Callicrates Tyrius, Graecorum longe doctissimus scriptor, sacerdotem templi Solis, quod in uico eo, in quo habitabant parentes, fuisse dicit. Habuisse quin etiam non nihilum diuinationis, adeo ut aliquando marito suo iurgans ingesserit, cum eius et stultitiam increparet et uilitatem: «en imperatoris patrem». Ex quo constat illam mulierem scisse fatalia. (S. H. A., *Aurelian*., IV, 2-3)

A pesar de la evidente simplicidad del relato, y aun siendo un caso típico de la tradición ominal latina, este pasaje ha merecido cierta atención por parte de R. Syme, para quien el *omen* de Aureliano, así como el nombre del supuesto recopilador del resto de *omina imperii* de este emperador (Calícrates de Tiro), sería una erudita creación del verdadero escritor de la *Historia Augusta*, un africano, a partir de la primera oración de Dido en el libro primero de la *Eneida*, pues en este pasaje aparecen yuxtapuestos dos términos que también se hallan presentes en nuestro *omen*: el Sol y Tiro.[9]

nec tam aversus equos Tyria Sol iungit ab urbe. (Verg., *Aen*., I, 568)

Con esta valoración, Syme participa de la extendida teoría que supone que el origen de los *omina imperii* insertos en la *Historia Augusta* deriva de la erudición literaria de un falsario de época tardía que reutiliza y mezcla relatos literarios clásicos. Mas, como ya señalamos en anteriores trabajos,[10] esta búsqueda de la cita literaria oportuna ha forzado el hallazgo de paralelos excesivamente débiles, que en muchos casos, como el que aquí presentamos, son verdaderos juegos de equilibrio, cuando no puros alardes de erudición.

EL MANTO DE PÚRPURA DEL SOL Y LOS *CREPUNDIA* DE AURELIANO

El segundo relato ominal presenta una mayor complejidad analítica. Allí se señala que su madre confeccionó para Aureliano unos *crepundia* aprovechando el pequeño manto de púrpura que el emperador de su tiempo había ofrecido al Sol.

His accedit quod ex palliolo purpureo, quod Soli sui temporis imperator optulerat, sacerdos mulier crepundia filio fecisse perhibetur. (S. H. A., *Aurelian*., IV, 5)

El valor del color púrpura como atributo del monarca o de la divinidad es un dato lo suficientemente conocido y estudiado para que no requiera mayores precisiones;[11] junto a ello, el presente *omen* aporta otros elementos simbólicos muy significativos. Así, la expresión *ex palliolo pupureo* nos remite al termino *pallium*, prenda de vestir masculina de origen griego de forma rectangular y, en este caso, de pequeño tamaño (*palliolum*) y de color púrpura.[12]

Tanto por la forma de este manto, como por el hecho de que el Sol era el destinatario del mismo, me atrevo a plantear que no nos encontramos ante una ofrenda cualquiera realizada por el «emperador de su tiempo», sino ante un atributo fundamental en la iconografía de este dios e incluso en la de Mitra: se trata del pequeño manto desplegado por el viento que portan sobre sus hombros ambas divinidades y con el que aparecen representadas en numerosas manifestaciones artísticas.[13] Esto significa que el emperador hizo entrega al templo del Sol en Sirmio de un rico manto destinado a vestir la imagen del astro divino, una tradición que todavía hoy pervive en numerosas comunidades católicas en las que los representantes o las personalidades más destacadas de la comunidad hacen entrega de mantos, de particular belleza o valor, para vestir en momentos de especial solemnidad las imágenes de sus patrones.

Pero tan importante como señalar el carácter de atributo divino del manto al que hace mención el relato, es establecer la finalidad con la que la madre de Aureliano lo reutiliza, lo cual nos obliga a introducirnos en el problema semántico de definir qué sentido posee

en este párrafo el concepto de *crepundia*. El término *crepundia*, derivado del verbo *crepare*, «hacer ruido», designa los juguetes o abalorios que los niños romanos portaban suspendidos del cuello,[14] aunque por extensión también define el concepto de niñez o lo relacionado con ésta.[15] A partir de esta segunda acepción se entiende que, por ejemplo, en una edición italiana de la *Historia Augusta* se traduzca el término *crepundia* por *gingilli*,[16] mientras que otra lo traslada con el valor de *fasce* o *pannolini per neonato*;[17] que en la inglesa de Loeb se traduzca por *swaddling-clothes*;[18] que Hohl lo vierta por *Windeln* en la edición alemana;[19] Paschoud por *langes* en la francesa de Les Belles Lettres[20] y que Picón y Cascón, en la edición española de la *Historia Augusta*, lo hagan por *juguetes*.[21] La extendida traducción por *pañales* pesenta cierta similitud, ya indicada por la mayoría de autores, con uno de los *omina imperii* de Clodio Albino, en concreto aquél que narra cómo el futuro emperador fue envuelto, de recién nacido, con una venda ancha de color púrpura, siendo así que los particulares sólo usaban *fasciolae* blancas, pues las de color púrpura estaban reservadas a la casa imperial.[22]

Accessit omen, quod, cum pueri eius familiae russulis fasciolis inligarentur, quod forte lotae atque udae essent russulae fasciolae, quas mater praegnas parauerat, purpurea matris [fascea] inligatus est fascea: unde illi ioco nutricis etiam Porfyri nomen inditum est. (S. H. A., *Alb*., V, 9)

Junto a este ejemplo podríamos añadir como segundo paralelo uno de los *omina imperii* de Antonio Diadumeno, según el cual su padre ordenó que llevaran unas ropas de púrpura a la habitación donde dos horas después nació el futuro emperador.

Die, qua natus est, pater eius purpuras, tunc forte procurator aerarii maioris, inspexit et quas claras probauit, in id conclaue reduci praecepit, in quo post duas horas Diadumenus natus est. (S. H. A., *Diad*., IV, 1)

Pero la aparente semejanza entre estos tres relatos, que juegan con el valor simbólico del color púrpura, no puede hacernos olvidar una importante diferencia: frente al carácter profano de las telas de púrpura utilizadas en los casos de Albino y Diadumeno, el manto que

tomó la madre de Aureliano es propiedad del Sol, está consagrado a éste; constituye, por tanto, una *res sacra*[23] protegida por la divinidad, cuya transformación o sustracción puede motivar un castigo del dios por la impiedad de tal acto.[24] De ahí que la idea de transfomar un atributo divino en pañales o juguetes para un recién nacido resulte anómala y extraña, más aún partiendo el sacrilegio de una sacerdotisa de su culto.

Frente a las traducciones antes apuntadas, que son en mi opinión muy problemáticas al no atender al carácter sagrado del objeto con el que se fabrican los *crepundia*, cabe señalar que este término también define –y éste es seguramente su significado original– los amuletos y talismanes que portaban los niños para protegerse contra, por ejemplo, el mal de ojo. Ésta es la razón por la que dentro de la categoría de *crepundia* puede incluirse la famosa *bulla aurea* o amuleto que los *pueri* romanos portaban hasta el momento que asumían la toga viril.[25] Además, gracias a un pasaje de la *Apología* de Apuleyo, sabemos que el concepto de *crepundia* también define los símbolos materiales de reconocimiento que el fiel guardaba en recuerdo de su iniciación a ciertas religiones mistéricas.

Etiamne cuiquam mirum uideri potest, cui sit ulla memoria religionis, hominem tot mysteriis deum conscium quaedam sacrorum crepundia domi adseruare atque ea lineo texto inuoluere, quod purissimum est rebus diuinis uelamentum? (Apul., *Apol*., LVI, 1)[26]

Se trataba de objetos entregados por los sacerdotes que el iniciado mantenía ocultos a la vista de los profanos.

Sacrorum pleraque initia in Graecia participaui. Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conseruo. Nihil insolitum, nihil incognitum dico. Vel unius Liberi patris mystae qui adestis scitis quid domi conditum celetis et absque omnibus profanis tacite ueneremini. (Apul., *Apol*., LV, 8)

Para Boyancé, estos fetiches que los devotos habían manipulado en el transcurso de las ceremonias iniciáticas poseían o mantenían parte de la fuerza divina de los ritos, por lo que su conservación no tenía sólo un valor meramente conmemorativo, sino que los *crepundia* eran objeto de un verdadero culto, de una continua

veneración silenciosa por parte del iniciado.[27] En efecto, esta práctica de entregar al iniciado los objetos que simbolizan su iniciación mistérica y la consiguiente conservación mágicorreligiosa de los mismos se encuentra bien documentada en numerosas religiones mistéricas. Por su similitud con nuestro relato, debemos señalar el hecho de que los iniciados a los misterios de Samotracia portaban una banda de púrpura, que se ligaban en torno al cuerpo, y con la que supuestamente encontraban defensa segura contra los naufragios.[28] Los iniciados a los misterios de Orfeo solían ser enterrados junto a las llamadas tablillas órficas, que garantizaban su entrada en el más allá. Los miembros de esta secta portaban las tablillas suspendidas al cuello por una cadena de oro.[29] Como afirmaba Apuleyo, esta creencia existía en los misterios de *Liber Pater* y, tal y como se desprende del estudio de Boyancé, también en los de Dionisio.[30] En el cristianismo primitivo existía la costumbre de entregar al neófito durante el rito del bautismo una medalla o tesera que éste solía conservar durante toda su vida, costumbre que, más o menos desnaturalizada, pervive en las populares medallas de devoción.[31] Gracias a ciertas expresiones de los discursos del emperador Juliano, podemos afirmar que la práctica de conservar los símbolos de la iniciación también se daba entre los miembros de las sectas mitraicas.[32] Fue, en definitiva, un uso ampliamente difundido en la Antigüedad y, por tanto, bien conocido por la sociedad romana a pesar del silencio que sobre los misterios se exigía a los iniciados.

Esta nueva valoración del concepto de *crepundia* nos permite plantear la hipótesis de que este término no fue utilizado en nuestro relato con el sentido de juguetes o pañales para el recién nacido, como lo traducen las ediciones modernas del mismo, sino que con él se definió al objeto material que pasa a poder de Aureliano como símbolo de su iniciación cultual. Ello supone, a su vez, que no debemos tampoco comprender el verbo *facio* como sinónimo de transformación material del objeto, sino de transformación simbólica. El *palliollum*, que como ya he señalado es uno de los atributos clásicos del Sol o de Mitra, no fue destruido para fabricar unos juguetes o usado como pañales –lo que sería considerado un acto incomprensible para una sacerdotisa de su culto–, sino que después

de alguna ceremonia de iniciación, en la que aquella prenda se habría utilizado para la realización de un rito,[33] la capa es transformada o se convierte en el símbolo material de reconocimiento de la iniciación de Aureliano al culto solar o a los misterios mitraicos. Es decir, el *omen imperii* no es más que el reflejo reducido a su mínima expresión de dicho rito de iniciación a los misterios de Mitra.

Esto no significa necesariamente que Aureliano, definido por L. Homo como un pagano convencido y supersticioso, adepto ferviente a la religión solar,[34] fuera miembro de los cultos mitraicos desde su más tierna niñez,[35] aunque nada obsta,[36] sino tan sólo que así lo percibía la población romana, ya que sin duda los *omina imperii* de Aureliano son un reflejo popular del programa ideológico de este emperador, articulado a partir de las estructuras mentales de los súbditos.

Junto a esta idea central, en el relato aparece una indefinición que resulta también muy significativa: el manto de púrpura ha sido ofrecido al Sol por un emperador coetáneo de la madre de Aureliano –*sui temporis imperator*–. Podríamos aquí especular respecto a qué emperador aludía el presagio,[37] pero lo realmente importante es certificar el hecho de que en el origen del mismo, es decir, para aquellos que lo estructuraron, tal dato no era relevante, lo que explica que no se indicase o incluso que se perdiese. Resulta difícil pensar en el nacimiento de dicha omisión si nos encontrásemos ante una creación erudita, o si el relato procediese directamente de la propaganda oficial, pero no si su concepción fue plenamente popular, porque en este ámbito aspectos como el tiempo, el espacio e incluso la identificación de los personajes, siempre que no sean especialmente importantes para articular el sentido último del relato, suelen sufrir procesos de confusión, de transformación o de eliminación.

LA IMAGEN DEL SOL O DE MITRA

Hay otro *omen* de Aureliano que vuelve a utilizar el término *pallium*. Según Calícrates de Tiro, cuando el futuro emperador entró en Antioquía en un carruaje, porque no podía hacerlo a caballo a causa de una herida, un manto de púrpura que habían extendido en su honor se vino abajo cubriéndole los hombros.

Nam ingrediente eo Antiochiam in uehiculo, quod prae uulnere tunc equo sedere on posset, ita pallium purpureum, quod in honore eius pansum fuerat, decidit, ut umeros eius tegeret. (S. H. A., *Aurelian*., V, 3)

La explicación de este accidente responde perfectamente a un uso vinculado a ciertas ceremonias lúdicas. Sabemos por una cita de Prudencio que el *pallium*, o pieza rectangular de tela, puede ser empleada no sólo como prenda de vestir sino también como cortina o telón colgado de las puertas durante las fiestas.[38]

quae festis suspendam pallia portis. (Prud., *Symm*., II, 728)

Según vemos, resultaba plenamente normal colgar estos lienzos de tela en las puertas de entrada a las ciudades con motivo de festividades o incluso, es de suponer, ante el *aduentus* de ciertos personajes notables, y sabemos que esta práctica se seguía celebrando en el engalanamiento de las ciudades medievales y modernas con ocasión de las visitas reales u otras festividades solemnes.[39]

Pero lo verdaderamente interesante del presagio es el hecho de que si visualizamos mentalmente la acción allí descrita, podemos sin ninguna dificultad imaginar al futuro emperador Aureliano sobre un carro tirado por caballos y cubierto *accidentalmente* –lo que debe ser interpretado como si se hubiese dicho *por voluntad divina*– por una capa de púrpura tendida al viento desde sus hombros. Es ésta la imagen clásica del Sol y de Mitra en la Antigüedad, imagen que podía ser contemplada por cualquier ciudadano romano en las numerosas representaciones artísticas de ambas divinidades,[40] o en alguna de las series de monedas acuñadas por Aureliano.[41] En definitiva, ambos relatos juegan con dos atributos fundamentales del Sol o Mitra, como son la capa y la cuadriga tirada por caballos.

LA PÁTERA DE PERSIA

El tercer relato ominal narra que cuando Aureliano partió hacia Persia como legado,[42] le regalaron una pátera similar a la que el rey de los persas solía ofrecer al emperador, pero con la particularidad de que en ella estaba grabado un sol con la misma indumentaria con la que era adorada la imagen del templo del que era sacerdotisa su madre. Este *omen* presenta una indudable unidad temática con los presagios anteriores, al estar de nuevo presente la divinidad solar.

Data est ei praeterea, cum legatus ad Persas isset, patera, qualis solet imperatori dari a rege Persarum, in qua insculptus erat Sol eo habitu, quo colebatur ab eo templo in quo mater eius fuerat sacerdos. (S. H. A., *Aurelian*., V, 5)

Aparte de confirmar la idea de vinculación entre el Sol y el emperador panonio, el relato presenta otros elementos estructurales que nos permiten apreciar la complejidad del mismo. Sin duda, su rasgo más evidente es el hecho de que Aureliano es equiparado con el emperador antes de haber obtenido tal dignidad, ya que recibe como legado el mismo obsequio que el rey de los persas solía ofrecer al emperador romano.

La coincidencia de que el futuro soberano reciba antes de su legítima proclamación oficial –no debemos olvidar que en los relatos ominales la elección divina es siempre anterior a aquélla– el mismo tratamiento que el propio emperador, presenta en la literatura latina numerosos paralelos que nos permiten incluir el presente relato dentro de la más pura tradición ominal. En *El emperador predestinado* examinamos ya otros ejemplos de equívocos producidos casualmente durante el discurso hablado: Antonino Pío fue saludado como emperador cuando tan sólo era gobernador de Italia (S. H. A., *Pius*, III, 1) o procónsul de Asia (S. H. A., *Pius*, III, 3); Domiciano condenó a muerte a Flavio Sabino porque el día de las elecciones el heraldo lo anunció al pueblo como emperador y no como cónsul (Suet*., Dom*., X, 4). Pero ahora, esta figura ominal se articula mediante la utilización involuntaria de los atributos imperiales por parte del aspirante a tal dignidad, fenómeno muy frecuente en la estructura de numerosos *omina imperii* y que

desarrollaremos ampliamente más tarde, al analizar otro de los presagios de Aureliano.

Además, el hecho de que un *omen imperii* destaque como acción central la entrega de un objeto específico, en este caso una pátera, nos recuerda la importancia simbólica que posee, en la transmisión legítima del poder, la cesión ritual al nuevo soberano de un objeto que lo representa. Entre los numerosos ejemplos podemos señalar los siguientes: poco antes de morir, Alejandro Magno cedió su anillo a Perdicas como símbolo de que el poder supremo pasaba a este general (Nep*., Eum*., II, 1). Uno de los *omina imperii* de Augusto refiere que tras la consagración del Capitolio, Quinto Cátulo tuvo en dos noches consecutivas dos sueños. A nosotros tan sólo nos interesa, por el momento, el primero, según el cual Cátulo soñó que Júpiter Óptimo Máximo separaba a un niño de los varios que jugaban en torno a su altar y depositaba en sus brazos la imagen del Estado que llevaba en la mano (Suet*., Aug*., XCIV, 12). Dión Casio relata este presagio señalando que el objeto que Júpiter entrega a Augusto es la diosa Roma (D. C., XLV, 2, 3-4). Este mismo autor afirma que Augusto entregó su anillo a Agripa indicando que sería su sucesor (D. C., LIII, 30, 2). Elio Esparciano, uno de los supuestos autores de la *Historia Augusta*, narra cómo Adriano concibió la esperanza de llegar a ser el sucesor del emperador Trajano cuando éste le entregó una piedra preciosa que a su vez él había recibido de Nerva (S. H. A., *Hadr*., III, 7). Poco antes de morir, Antonino Pío hizo trasladar la estatua de oro de la Fortuna, que solía colocarse en la habitación de los emperadores, a la de su sucesor Marco Aurelio (S. H. A., *Aur.*, VII, 3 = S. H. A., *Pius*, XII, 5-6). Esta acción vuelve a repetirse al final de la vida de Severo, quien al no poder hacer una copia de dicha estatua, mandó que fuese depositada alternativamente en las estancias de sus dos hijos (S. H. A., *Sept*. *Sev*., XXIII, 5-6). Y como *omen imperii*, este mismo hecho vuelve a aparecer en la vida de Galba narrada por Suetonio (Suet*., Galb*., IV, 6-7).

En el ámbito iconográfico volvemos a observar que el presente rito de transmisión del poder figura en numerosos reversos monetarios, en los que se suele representar al emperador recibiendo

directamente de manos de Júpiter, por mediación de alguna otra divinidad o a través generalmente de un águila, los símbolos propios del poder imperial: el cetro, el paladio, el globo terráqueo, etc. Así, por ejemplo, entre el monetario de Aureliano es especialmente insistente el tipo de la investidura joviana, en la que se representa al emperador recibiendo de manos de Júpiter el globo que simboliza el poder sobre el mundo. También es bastante frecuente la escena en la que es el Sol, en lugar de Júpiter, el que entrega el globo a Aureliano.[43]

Significativamente, el objeto simbólico garante de la soberania de Roma que se entrega a Aureliano en este *omen*, una pátera, es una pieza plena de significado para la sociedad romana, ya que junto al *simpulum*, al *lituus* y al trípode, aparece en numerosas manifestaciones artísticas, sobre todo en reversos monetarios, caracterizando al emperador como el máximo representante de las magistraturas religiosas.[44]

Junto a estos dos motivos (la equiparación con el emperador y la entrega de un objeto simbólico), que son los que dan claramente al relato su condición de *omina imperii*, es especialmente interesante para nuestro análisis la circunstancia concreta de que el presagio, o más exactamente la entrega de la pátera a Aureliano, tenga lugar en territorio persa. Este hecho nos permite desarrollar dos aspectos.

1. Si cuestionamos la cronología interna de los relatos, ya que no responde a una realidad histórica sino tan sólo a criterios de organización simbólica vinculados a cuestiones mágico-religiosas, y aceptamos que los *omina imperii* son creaciones posteriores a la proclamación imperial de aquel al que anuncian el poder –pues constituyen el reflejo popular de su programa ideológico–,[45] es posible entender el por qué de la localización del relato en Persia y no en otro lugar.

Desde su captura por Sapor I en la batalla de Edesa, seguramente en el año 259 –once años antes de que Aureliano fuera proclamado soberano–, el emperador romano Valeriano se encontraba retenido como prisionero de guerra en la corte sasánida, si no estaba ya muerto.[46] Este hecho, insólito en la historia de

Roma, debió dar origen a numerosas especulaciones fatalistas sobre la supervivencia y seguridad del imperio romano,[47] que en esos momentos era ya muy crítica, puesto que la persona del emperador representaba tanto ante los dioses como ante los hombres a la comunidad romana, y se constituía en el garante y responsable de aspectos tales como su felicidad, su integridad territorial, su dignidad o su paz. No podemos olvidar que la asociación mágico-religiosa entre el soberano y la comunidad que representa ha sido y es una constante a lo largo de la historia en la mayoría de las culturas antiguas y en numerosas sociedades indígenas contemporáneas.[48]

La impotencia de Galieno (S. H. A., *Gall*., XIII, 4) e incluso de algún usurpador como Odenato (S. H. A., *Gall*., X, 1-8) por rescatar a Valeriano o, al menos, su cuerpo (S. H. A., *Valer*., VIII, 3),[49] acentuaba el hecho de que la legítima soberanía de Roma, representada por el emperador, se encontraba en territorio persa. A causa de esta carencia, que era alarmante para la mentalidad supersticiosa de la sociedad romana, podríamos suponer que cuando Aureliano recibe la pátera de manos del rey de los persas estaba haciéndose cargo simbólicamente del objeto que representa y legitima el poder soberano en Roma, que había sido trasladado violentamente a territorio persa junto a la persona del legítimo emperador romano (idea que vendría robustecida por el dato de que aquel acto proviene precisamente de un contexto ominal).

Seguramente esta embajada de Aureliano en Persia no fue real (las relaciones en estos momentos entre el Imperio romano y el persa no eran muy fluidas); sin embargo, las concepciones pupulares sobre la transmisión del poder[50] hacían necesaria esta recuperación simbólica del objeto garante de la soberanía romana que permitía mantener la idea de una ininterrumpida continuidad de la misma (temporalmente retenida fuera de Roma) y, por tanto, articularon tal recuperación a partir de esta supuesta embajada.

2. En Persia, cuna del culto de Mitra, las divinidades solares desempeñan un papel muy destacado en los ritos de proclamación o legitimación imperial de sus soberanos,[51] relación que es especialmente importante porque a partir de época sasánida la

cultura persa influyó decisivamente en numerosos aspectos del ritualismo y del ceremonial de la corte imperial romana.

Nos encontramos, en suma, ante un relato que partiendo de estructuras ideológicas de carácter universal presentes en numerosos *omina imperii*, responde perfectamente al programa ideológico (como podremos apreciar luego con mayor claridad) y al contexto histórico del emperador Aureliano.

El resto de *auspicia imperii* que la *Historia Augusta* atribuye a Aureliano no muestran, a primera vista, una unidad temática tan clara como los cuatro *omina* anteriores y, por ende, su exégesis es mucho más compleja.

EL BAUTIZO MITRAICO

Flavio Vopisco Siracusano señala que siendo el futuro emperador aún niño, una serpiente se enroscó muchas veces en su palangana (*peluis*). Por orden de su madre, esta serpiente fue considerada como de casa e impidió que le dieran muerte.[52]

Idem dicit auspicia imperii Aureliano haec fuisse: primum pueri eius peluem serpertem plerumque cinxisse neque umquam occidi potuisse, postremo ipsam matrem, que hoc uiderat, serpentem quasi familiarem occidere noluisse. (S. H. A., *Aurelian*., IV, 4)

La *peluis* es una vasija ancha y no muy profunda destinada, entre otras cosas, al lavado de los pies, al aclarado del lienzo o los vestidos y al baño de los niños.[53] Estos varios usos y la necesaria existencia de un vínculo entre el presagio y la persona a quien anuncia el futuro,[54] así como la inequívoca expresión *eius peluem*, que confirma la pertenencia de este objeto al recién nacido, nos permite suponer que no nos encontramos ante una vasija cualquiera de la casa, sino que era precisamente la *peluis* o palangana destinada al baño de Lucio Domicio Aureliano el objeto en donde repetidas veces se enrosca la serpiente.

Sabemos que el baño, especialmente el del recién nacido, encierra un importante simbolismo mágico-religioso en la Antigüedad. En un clarificador estudio sobre el primer baño de los salvadores y héroes, Alfred Hermann ha destacado el gran número de representaciones artísticas de esta escena, como por ejemplo en el mundo del primitivo cristanismo –el primer baño de Cristo–, y en el arte copto; y en bastantes temas paganos, como los mitos de Dionisos y las leyendas de Aquiles o Alejandro Magno, aparece la escena del primer baño.[55] Este recurso no debe considerarse arbitrario, sino que responde al hecho, ampliamente difundido en numerosas culturas, de que la primera limpieza del ser humano se halla asociada simbólicamente a toda una serie de ideas místicas relacionadas, desde el punto de vista religioso, con el carácter purificador del agua, y en el ámbito mágico con los poderes ctónicos de este líquido. Si a ello sumamos la importancia mágico-religiosa del inicio, fenómeno basado en la creencia de que el principio de algo o el primer acto de un proceso determina su continuidad, de manera que todo cuanto ocurre o rodea ese primer momento es un anuncio o presagio de aquello que acontecerá en el desarrollo de la actividad futura,[56] se entienden bien ciertas prácticas de magia popular todavía vigentes relativas al primer baño. Así, por ejemplo, E. Casas Gaspar ha señalado los siguientes casos:

> Al agua del primer baño suele echarse algo que influya beneficiosamente en el porvenir del nene; lo más corriente, dinero u objetos de oro para que de mayor sea adinerado.
> En Portugal lavan la cabecita del chiquitín con otra agua que contiene clara de huevo y aguardiente.
> En Alentejo retrasan el lavado de la cabeza hasta que el pequeñuelo sepa decir Jesús, y al tiempo de bañarle le hacen la señal de la cruz en las costillas. Al enjugar su cuerpecito, le atan a la cabeza para que la tenga puesta veinticuatro horas, una toalla impregnada de miel y yema de huevo.
> Con el agua del primer lavado del nene, la madre se lava el rostro para quitarse el paño (Portugal).[57]

Tales ejemplos encuentran un claro paralelo en la tradición ominal romana gracias a un dato que se encuentra en Julio Capitolino. Según el biógrafo de la *Historia Augusta*, el hecho de que cuando

nació Albino un pescador regalase a su padre una tortuga gigantesca, siendo así que la familia de César tenía la costumbre especial de lavar a los niños de la casa en una concha de tortuga, fue un signo de su futuro imperio:

Fuit et aliud signum futuri imperii. Nam cum Caesareana familia hoc speciale habuerit, ut paruuli domus eius in testudineis alueis lauarentur, nato infantulo testudo ingens patri eius munere piscatoris adlata est: quod ille homo litteratus omen accipiens et testudinem libenter accepit et eam curari iussit atque infantulo ad excaldationes pueriles dicari, nobilitandum etiam hinc sperans. (S. H. A., *Alb.*, V, 5-7)

La exégesis es más que obvia: al efectuar su primer baño en el mismo tipo de recipiente que los niños de la familia imperial, el recién nacido tendrá un destino parejo, es decir, alcanzará el poder absoluto. El automatismo de esa causalidad resulta fácilmente comprensible en sociedades donde alcanza especial importancia la primitiva creencia de que todo lo semejante llama a lo semejante, idea en la que se fundamenta la magia homeopática o de similitud, según la cual se puede producir el efecto deseado por la simple imitación.[58]

Por otra parte, el carácter purificador del agua, su valor como protector contra los encantamientos y su simbolismo como renovadora de la vida,[59] hicieron del baño o del contacto con el agua un rito fundamental de iniciación dentro de numerosos cultos mistéricos antiguos,[60] entre los que cabe señalar la religión de Isis,[61] el cristianismo[62] y el mitraismo.[63] Su importancia en las ceremonias mitraicas nos ayudará posteriormente a analizar el relato ominal de Aureliano.

El último elemento de este presagio que debemos analizar es el relativo a la serpiente. Dicho reptil, sin duda el elemento central del relato, concentra en sí tan gran riqueza simbólica (carácter de animal regio, ctónico, apotropaico, espíritu de los ancestros, emblema de fecundidad, símbolo de resurrección y de vida, así como guardián y protector de templos y de personas), que su valoración descontextualizada podría conducirnos perfectamente a desarrollar numerosas hipótesis de interpretación de nuestro relato totalmente

diferentes.[64] Ahora bien, si centramos nuestro estudio en la acción de enrollarse en torno a un objeto o a una persona, los paralelos clásicos existentes nos permiten limitar las explicaciones del *omen* de Aureliano, ya que tal acto aparece claramente vinculado a la idea de protección y de elección divina de aquello que la serpiente abraza.

He aquí varias pruebas: narra Plutarco cómo días después de la ejecución de Cleómenes, aquellos que guardaban su cuerpo, todavía colgado de la horca, vieron una serpiente de gran tamaño rodeando su cabeza y tapándole el rostro, para que no lo tocase ningún pájaro carroñero. El prodigio impresionó tanto al rey Ptolomeo que se realizaron numerosos sacrificios expiatorios, ya que se pensaba que habían matado a un hombre amado por los dioses y de una naturaleza superior (Plu*., Cleom*., XXXIX, 2-3). Existía la leyenda de que Nerón había sido protegido por una serpiente cuando Mesalina envió a unos agentes para que lo asesinaran. Dicha leyenda nació, según cuenta Suetonio, a raíz del descubrimiento en su lecho de los despojos de una serpiente que rodeaban su almohada. Su madre guardó estos restos en un brazalete de oro que Nerón llevó en su brazo derecho durante largo tiempo (Suet*., Nero*, VI, 4). Los escritores de la *Historia Augusta* cuentan que uno de los signos que anunciaron a Septimio Severo y Maximino el Joven su elevación al trono fue el hecho de que, mientras dormían, una serpiente se enrolló alrededor de sus cabezas (S. H. A., *Sept*. Sev., I, 10 y *Maximin*., XXX, 1). Las sectas ofíticas celebraban la eucaristía del siguiente modo: colocaban sobre una mesa un pan y una caja que contenía una serpiente; dejaban en libertad al reptil y si éste se enroscaba en torno al pan, que posteriomente era repartido entre los miembros de la secta, la ceremonia era considerada perfecta.[65]

El reflejo popular de la creencia en la condición protectora de aquella acción queda claramente ilustrada en el frecuente uso como amuleto de joyas anulares y collares en forma de serpiente.[66]

Partiendo, así pues, del carácter de elección y de protección divina que simboliza la acción de enroscarse en torno a una persona u objeto, y de la ya señalada condición soberana de la serpiente,[67] podríamos plantear la hipótesis de que cuando el reptil abraza la

vasija destinada a los baños, o mejor, al primer baño de Aureliano, vaticina que éste ha sido elegido y protegido desde su infancia para ser soberano de Roma.

Pero esta interpretación constituye sólo una valoración parcial del *omen* desde el momento en que otra serie importante de datos nos permite remitir todos los elementos que aparecen en el relato a un posible rito de la religión de Mitra. Encuentro esta posibilidad sumamente atractiva, ya que con ello incluiríamos el presente presagio entre aquéllos que presentan como principio común su relación con el culto al Sol o a Mitra, es decir, con todos los que hemos examinado hasta aquí.

Efectivamente, la serpiente forma parte, junto al escorpión, al perro y al cuervo, del grupo de animales que protagoniza el más conocido episodio de la leyenda mitraica, el sacrificio del toro por orden del Sol.[68] En las numerosas representaciones artisticas de aquel rito, la serpiente aparece intentando devorar los genitales del toro y bebiendo la sangre que mana de la herida mortal infligida a la bestia por el puñal de Mitra. Es más, en la compleja simbología de esta secta, la serpiente representa a la tierra, y esta es la razón por la que su presencia en la iconografía mitraica, bien enfrentada al león que representa al fuego, bien serpenteando para ascender a la crátera situada bajo el cuerpo del toro (que es el emblema del agua), simboliza la oposición de la tierra, el fuego y el agua, o, más comúnmente la lucha de los elementos a los que los devotos de Mitra rendían culto.[69]

Ahora bien, si profundizamos todavía más en nuestro estudio, cabe afirmar que la imagen de una serpiente rodeando la *peluis* del *omen* de Aureliano responde perfectamente a un mal conocido rito iniciático de la religión de Mitra consistente en el baño de aquel que va a ser iniciado dentro de un recipiente cuyas paredes están decoradas con serpientes. Tal posibilidad viene confirmada por la siguiente argumentación. En ámbitos geográficos tan alejados como Dacia, Pannonia, Germania o Britania, han aparecido vasos cerámicos adornados con serpientes.[70] Si bien algunos de estos hallazgos se han asociado al culto del dios Sabazio, cuya iconografía clásica lo presenta con la totalidad del cuerpo rodeado por una

serpiente;[71] a Isis, en cuyo culto se utilizan vasos decorados con áspides,[72] o a Mercurio,[73] su vinculación al culto de Mitra ha sido también defendida por numerosos investigadores.[74] En este sentido, E. Will ha señalado expresamente que «parece bien establecido que en el culto mitraico se servían de vasos en cuya panza o cuyas asas estaban rodeadas de una o varias serpientes»;[75] M. Clauss incluye en su libro algunos ejemplos de vasos mitraicos con esta decoración;[76] pero aún es más significativo que numerosos relieves mitraicos muestren, bajo el vientre del toro sacrificado, una crátera por la que el reptil asciende serpenteando. Esta crátera simboliza, según F. Cumont, la fuente que fluía en la gruta consagrada primitivamente al culto por Zoroastro.[77]

Ante nuestro desconocimiento sobre los rituales mistéricos de Mitra, resulta muy difícil conocer el uso dado a estos vasos decorados con serpientes, pero la posibilidad de considerarlos vasos rituales destinados a bautizos iniciáticos puede ser aceptada si tenemos en cuenta tres datos:

a) la arqueología ha confirmado la existencia en algunos *Mitraea* de recipientes para contener el agua lustral;[78]
b) la crátera representa en la simbología mitraica al agua, y más concretamente, como ya hemos señalado antes, a la fuente que fluía en la gruta consagrada por Zoroastro para el culto;
c) Tertuliano nos informa de la práctica del bautismo entre los miembros de esta secta.

Nam et sacris quibusdam per lauacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae; ipsos etiam deos suos lauationibus efferunt. (Ter., *Bapt*., V, 1)
Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lauacro repromittit; et, si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos. Celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coromam. (Ter., *Praescr*., XL, 3-4)

Si atendemos a todos los elementos arriba señalados, el relato que aquí estudiamos, en el que se afirma que una serpiente se enroscó repetidamente en la palangana del pequeño Aureliano, no es, en mi opinión, más que la deformación o mitificación de un rito

de bautismo iniciático del recién nacido y futuro emperador Aureliano como forma de incorporación al mitraismo. Por otro lado, que este rito de bautismo se desarrolle en casa de la madre de Aureliano y que la serpiente sea considerada como parte del hogar o de la familia (*serpentem quasi familiarem*) se explica perfectamente si tenemos en cuenta que la casa donde nació Aureliano presenta unas características que, como comprobaremos al analizar el siguiente *omen*, la asimilan a un *spelaeum* o gruta mitraica.[79]

EL *SPELAEUM* DE AURELIANO

Flavio Vopisco Siracusano reproduce con cierto espíritu crítico el relato de Calícrates de Tiro, que narraba cómo tras el nacimiento de Aureliano brotaron en el patio de su casa materna unas rosas de color púrpura, con perfume de rosa pero con pétalos de oro.

Multa superflua in eodem legisse [me] memini; quippe qui adseueret etiam rosas in eiusdem mulieris chorte nato Aureliano exisse purpureas, odoris rosei, floris aurei. (S. H. A., *Aurelian.*,V, 1)

La floración de los campos al inicio de la primavera constituye un suceso que, a pesar de su conocida periodicidad, no ha perdido ciertas connotaciones de fenómeno maravilloso cercano al prodigio. Acto seguido, fue equiparado por todas las sociedades antiguas y modernas a valores tales como los de alegría, paz, felicidad, prosperidad o victoria; de ahí que la imagen de la floración maravillosa pueda surgir en numerosos relatos ominales simbolizando semejante escala de valores. Entre otros ejemplos clásicos que recurren a esa estructura ideológica podemos destacar los que a continuación analizamos.

Durante la guerra cimbria, un olmo que había caído sin causa aparente en el bosque sagrado de Juno, en Nuceria, se alzó por sí mismo e incluso floreció, prodigio que fue considerado como presagio de la cercana recuperación del poder de Roma (Plin*., Nat*., XVI, 132). La víspera del parto, la madre de Virgilio soñó que paría un ramo de laurel que, al entrar en contacto con la tierra, echaba

raíces y rápidamente crecía hasta tomar el aspecto de un árbol bien desarrollado y repleto de frutos y flores (Don*., Vita Verg*., V). Amiano Marcelino sugiere que la maravillosa floración de las escobas destinadas a barrer la curia senatorial presagió la elevación de individuos de condición humilde a las más altas funciones oficiales (Amm., XXVIII, 1, 42).[80] El himno homérico a Apolo afirma que tras el nacimiento del dios la isla de Delos se cubrió de flores: ἤνθησ' ὡς ὅτε τε ῥίον οὔρεος ἄνθεσιν ὕλης (III, 139).

Estos cuatro ejemplos[81] confirman el carácter positivo atribuido a aquel fenómeno e integran el relato de Aureliano en la más pura tradición ominal grecolatina. Pero además, este último caso –seguramente la floración maravillosa más famosa de la Antigüedad– presenta una estructura muy similar a la de nuestro relato, ya que en ambas narraciones el nacimiento de sus respectivos protagonistas fue anunciado por medio de este signo de alegría y felicidad.[82] Partiendo de esta semejanza, podríamos vernos tentados a plantear la hipótesis de que el relato ominal expresa la identificación entre Aureliano y Apolo, puesto que esta divinidad simboliza toda una serie de valores fácilmente utilizables a efectos propagandísticos y, al igual que Mitra, es un dios solar; se trata, sin duda, de una coincidencia que nos permitiría integrar sin especial dificultad nuestro relato entre aquéllos que tienen como elemento común su vinculación a las divinidades solares.

Sin embargo, esta vía puede ser descartada en atención a dos argumentos. Por un lado, no existe en contextos históricos ni míticos una especial relación entre Aureliano y el dios griego que nos autorice a establecer un lazo común, aun de forma indirecta; por otro, sabemos que la leyenda etiológica del mitraismo reproduce una floración maravillosa dentro de uno de sus ritos más importantes o, al menos, más representados en los relieves mitraicos: el sacrificio del toro por Mitra. Y en cambio, esta divinidad, sincretizada con el dios Sol, sí desempeña una destacada función en la política religiosa y en los relatos ominales de Aureliano.

El desarrollo de la leyenda puede resumirse en los siguientes términos. En su intento por domar al toro salvaje, que era el primer ser viviente creado por Júpiter-Oromasdes, Mitra agarra por los

cuernos al animal mientras pastaba tranquilamente. Al verse apresada, la fiera inicia una furiosa carrera en que no consigue burlar a su cazador, ya que Mitra se mantuvo suspendido a los cuernos. Agotado por el esfuerzo, el toro se deja capturar por el héroe, que lo agarró por sus patas traseras y lo introdujo en su cueva, acto que recibe la denominación de *transitus*. Posteriormente Mitra recibe por mediación de un cuervo, mensajero del Sol, la orden de matar al animal; el dios cumple el mandato y en el momento en el que hunde el puñal en el cuerpo del toro, surgen de éste todas las hierbas y plantas saludables. La acción parece evidenciar la época de alegría y felicidad que se inicia con la victoria de Mitra sobre el Mal, simbolizado por el toro. En cualquier caso esta *floración* maravillosa figura en numerosos relieves mitraicos representando un ramo de espigas al final de la cola del toro sacrificado.[83]

Pero la importancia de las flores en los cultos mitraicos no se limita a este episodio, sino que, según la tradición, Zoroastro había consagrado a Mitra en las montañas de Persia un antro florido regado por fuentes, razón por la cual los seguidores de la secta conservaban la costumbre de celebrar sus iniciaciones en grutas naturales o artificiales.[84]

οὕτω καιὶ Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγο ῦντες τελοῦσι τὸν μύστην, ἑπονομάσαντες σπήλαιον <τὸν> τόπον·πρῶτα μὲν ὡς φησὶν Εὔβουλος Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπήλαιον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρὸν καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντων ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐτῷ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργησε [...] μετὰ δὲ τοῦτον τὸν Ζωροάστρην κρατήσαντος καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις, δι' ἄντρων καὶ σπηλαίων [...] τὰς τελετὰς ἀποδιδόναι. (Porph., *Antr*, VI, 13-24; p. 60, 1-14, N)

Pero examinemos ahora los restantes aspectos del *omen*. Evidentemente, el hecho de que los dos elementos centrales que aparecen en el relato, la rosa y el oro, sean dos claros símbolos y atributos solares refuerza la similitud del presagio con las leyendas y cultos mitraico-solares.

Si bien la rosa concentra en sí una rica y variada simbología,[85] W. Deonna ha probado con numerosos ejemplos procedentes del

mundo galorromano, romano y cristiano, el valor de la rosa como símbolo solar.[86] Es más, la rosa o la flor rosácea de ocho pétalos aparece en numerosos relieves como emblema del Sol y de Mitra.[87]

¿Y qué decir del oro, material que compone los pétalos de las rosas nacidas en la casa de Aureliano? El oro es, en la mayoría de las culturas antiguas, un emblema solar; así, las riendas y el carro que diariamente conduce Helios son de oro,[88] e incluso el cuerpo mismo del Sol es de este material, lo que le permitía durar indefinidamente sin alterarse.[89]

Pero la identificación de este metal precioso con el Sol-Mitra tiene otro correlato en la compleja simbología de esta secta, que predicaba la consecución de la inmortalidad celeste para sus iniciados con la siguiente imagen transmitida por Celso a través de Orígenes: las almas debían ascender por una escala hasta el cielo de las esferas planetarias fijas atravesando siete puertas atribuidas a siete divinidades; la primera de plomo pertenece a Cronos, la segunda de estaño a Afrodita, la tercera de bronce a Zeus, la cuarta de hierro a Hermes, la quinta de una aleación desigual a Marte, la sexta de plata a la Luna, y la séptima de oro al Sol.

Τοιόνδε τὸ σύμβολον· κλῖμαξ ἑπτάπυλος, ἐπι δ’ αὐτῇ πύλη ὀγδόη. 'Η πρώτη τῶν πυλῶν μολίβδου, ἡ δευτέρα κασσιτέρου, ἡ τρίτη χαλκοῦ, ἡ τετάρτη σιδήρου, ἡ πέμπτη κεραστοῦ νομίσματος, ἡ ἕκτη ἀργύρου, χρυσοῦ δὲ ἡ ἑζδόμη. Τὴν πρώτην τίθενται Κρόνου, τῷ μολίζδῳ τεκμηριούμενοι τὴν βραδυτῆτα τοῦ ἀστέρος, τὴν δευτέραν’Αφροδίτης, παραβάλλοντες αὐτῇ τὸ φαιδρόν τε καὶ μαλακὸν τοῦ κασσιτέρου, τὴν τρίτην τοῦ Διός, τὴν χαλκοβατῆ καὶ στερράν, τὴν τεράρτην 'Ερμοῦ, τλήμονα γὰρ ἔργων ἁπάντων καὶ χρηματιστὴν καὶ πολύκητον εἶναι τόν τε σίδηρον καὶ τόν 'Ερμῆν, τὴν πέμπτην Ἄρεος, τὴν ἐκ τοῦ κράματος ἀνώμαλόν τε καὶ ποικίλην, ἕκτην Σελῆης τὴν ἀργυρᾶν, ἑβδόμην 'Ηλίου τὴν χρυσῆν, μιμούμενοι τὰς χρόας αὐτῶν. (Orígenes, *Cels.*, VI, 22, 8-20)

Nos encontramos, por tanto, con la circunstancia, de que todos los elementos del presente relato pueden relacionarse directa o indirectamente con divinidades solares, en concreto con el Sol o Mitra. Si aplicamos a este *omen* todo cuanto hemos visto en las anteriores páginas, podemos valorar el presagio de poder en los siguientes términos: en el momento mágico del nacimiento de

Aureliano se produjo una floración maravillosa, única y dorada, que es símbolo de victoria, alegría y felicidad;[90] y este milagro, tal como ocurrió en la floración mítica que tuvo lugar tras el sacrificio del toro por Mitra, simboliza el inicio de una nueva etapa de prosperidad después de la eliminación del mal. Como un nuevo Mitra, Aureliano será el encargado de iniciar aquella nueva época.

Consolida esta idea el hecho de que las rosas sean de color púrpura, puesto que en la Antigüedad existía la creencia de que si el nacimiento de un soberano coincidía con la aparición de algún animal u objeto de dicho color, era presagio de un reinado dichoso y feliz.[91] La cantidad de paralelos que presenta la tradición ominal latina permite suponer la amplia difusión de esta creencia.

Según Elio Esparciano, al nacer Antonino Geta, una gallina puso un huevo de color púrpura (S. H. A*., Geta*, III, 2) y nació un cordero con un vellón de color púrpura en la frente (S. H. A*., Geta*, III, 5). Al nacer Clodio Albino, nació asimismo un toro blanco con los cuernos de un color púrpura intensísimo (S. H. A*., Alb*., V, 3). En el caso de Antonino Diadumeno, su nacimiento coincidió con un parto de doce ovejas de color púrpura (S. H. A*., Diad*., IV, 5). Una viejecilla ofreció a la madre un huevo de paloma de color púrpura puesto el día en que Alejandro Severo había nacido (S. H. A., *Alex*., XIII, 1-2). El nacimiento de Aureliano se vió acompañado por el nacimiento de un novillo blanco con manchas de color de púrpura (S. H. A*., Aurelian*., IV, 7), y en la casa de su madre brotaron rosas del mismo color (S. H. A*., Aurelian*,V, 1). En el capítulo dedicado al emperador Tácito volveremos a comprobar cómo coincidiendo con su nacimiento muchas cosas cambiaron su color por el púrpura (S. H. A., *Tac*., XVII, 1-3).

En todos los relatos anteriores se aprecia la misma estructura ideológica interna: cuando nace un monarca, nace también un objeto de color púrpura. Dicha cantidad de paralelos certifica que nos encontramos ante una estructura ideológica de concepción popular del poder, cuyo origen no debemos situar en épocas tardías –como cabría suponer del hecho de que todos los ejemplos antes señalados procedan de la *Historia Augusta*–, sino que podemos ya rastrear dicha estructura en las más antiguas concepciones mágico-

religiosas romanas. Así se deduce, creo, de dos citas literarias clásicas:

- En la *Bucólica* IV, en la que la Sibila canta la llegada del esperado niño con el que se iniciará la Edad de Oro, Virgilio afirma que cuando este niño se convierta en hombre, entre otros signos de felicidad, los corderos presentarán espontáneamente colores como el púrpura, el rojo suave, el gualda azafranado o el escarlata (Verg*., Ecl*., IV, 37-44).
- Mucho más clarificador resulta el comentario que a estos versos dedica Macrobio en las *Saturnalia*. Macrobio señala cómo, según los libros de los etruscos, si la lana de un morueco toma un color inusitado, el hecho constituye, para el emperador, presagio de una perfecta felicidad. Y según un libro de *Tarquitius*, traducción del *Tratado de los prodigios* toscano, si una oveja o un morueco aparecen manchados de púrpura u oro, presagian al jefe del ejército y del pueblo una gran prosperidad y fortuna, así como una dichosa descendencia. Concluye señalando Macrobio que con aquellos versos Virgilio anunciaba al nuevo emperador un destino dichoso.

Ea quoque quae incuriose transmittuntur a legentium plebe non carent profunditate. Nam cum loqueretur de filio Pollionis, id quod ad principem suum spectaret, adiecit:
«ipse sed in pratis aries iam suaue rubenti
murice, iam croceo mutabit uellera luto».
Traditur autem in libris Etruscorum, si hoc animal insolito colore fuerit inductum, portendi imperatori rerum omnium felicitatem. Est super hoc liber Tarquitii transcriptus ex Ostentario Tusco. Ibi repperitur: «purpureo aureoue colore ouis ariesue si aspergetur, principi ordinis et generis summa cum felicitate largitatem auget, genus progeniem propagat in claritate laetioremque efficit». Huius modi igitur statum imperatori in transitu uaticinatur. (Macr., *Sat*., III, 7, 1-2)

Las palabras de Macrobio nos evitan la necesidad de realizar ningún comentario adicional para entender la ya señalada estructura ideológica.

Sucede, por tanto, que en el presente relato ominal de Aureliano existen dos estructuras ideológicas para expresar una idea similar, e

incluso cabría entrever una tercera si recordamos lo antes señalado respecto a los antros mitraicos (*spelaea*): el lugar en donde se manifiesta el prodigio admite la interpretación de que, al nacer el futuro emperador, la casa de Aureliano se convierte en una verdadera gruta mitraica.

EL TORO Y LA CORONA

Otro de los *omina imperii* incluidos por Fl. Vopisco Siracusano en la biografía de Aureliano menciona que a la madre del futuro emperador le nació un novillo de dimensiones sorprendentes y todo blanco, pero con manchas de color púrpura dispuestas de tal manera que dibujaban en un costado el saludo *aue* y en el otro una corona.

Idem auctor est uitulum matri eius natum mirae magnitudinis, candidum sed purpurantibus maculis, ita ut haberet in latere uno «aue» et in alio coronam. (S. H. A., *Aurelian*., IV, 7)

Sin entrar aquí en algún problema de crítica textual que presenta el párrafo,[92] parece evidente que en él se concentran varios elementos de procedencia y significado diverso. Como dijimos antes, el toro es uno de los animales sagrados de Mitra, y tanto el traslado del animal a su cueva (el llamado *transitus*) como su sacrificio por orden del Sol, no forman sólo elementos literarios de la leyenda mitraica, sino que son también conceptos simbólicos fundamentales de la filosofia de la secta.[93] Además, el color blanco, claramente vinculado a las divinidades solares, es el color característico del toro mitraico,[94] como se deduce de la presencia de un toro blanco en la procesión representada en los frescos del *Mithraeum* de Santa Prisca en Roma.[95]

La corona que se materializa en el costado del toro[96] tiene un importante uso ritual en las ceremonias mitraicas. Gracias a Tertuliano sabemos que a aquellos iniciados que aspiraban al grado de *miles* se les presentaba una corona, *interposito gladio*, mas ellos rechazaban la ofrenda, renunciando a llevarla en lo sucesivo, pues la corona pertenecía únicamente a Mitra, el dios invencible.[97]

Erubescite, commilitones eius, iam non ab ipso iudicandi, sed ab aliquo Mithrae milite. Qui cum initiatur in spelaeo, in castris uere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam monetur obuia manu a capite pellere et in humerum, si forte, transferre dicens Mithran esse coronam suam. Atque exinde nunquam coronatur, idque in signum habet ac probationem sui, sicubi temptatus fuerit de sacramento, statimque creditur Mithrae miles, si deiecerit coronam, si eam in deo suo esse dixerit. (Tert., *Coron*., XV, 32-33)

Es decir, tanto el toro como el color del mismo y la presencia de una corona responden perfectamente a la simbología y rituales de este culto mistérico. Más compleja resulta la interpretación del termino *aue*, en particular porque cabe sospechar que es la *lectio facilior* de un pasaje deturpado. A mi parecer, esta expresión –o la que fuese lectura original– no haría sino saludar el nacimiento simbólico, y en este caso también real, del recién parido Aureliano y ya nuevo iniciado a la secta, el cual, en su calidad de «nuevo Mitra»,sí tiene derecho a portar la corona de invencible.[98]

Ahora bien, de la mano de estos elementos típicos del culto y de la simbología mitraica, en el presente relato aparecen también algunas ideas propias de la concepción sociológica del poder absoluto, lo que no deja de ser normal, ya que nos encontramos ante presagios de poder para el futuro emperador.

Podemos individualizar dos estructuras ideológicas relativas a la concepción popular del poder: aquélla que afirma que cuando nace un soberano lo hace también algo de color púrpura, y la que vincula el poder absoluto con objetos de extraordinario tamaño.

a) El nacimiento de animales u objetos de color púrpura –en este caso, con manchas de dicho color– en el momento en el que nace un soberano forma parte de una estructura ideológica del poder que, como comprobamos en el anterior relato ominal, afirma que la presencia o surgimiento de un objeto u animal de color púrpura coincidiendo con el nacimiento de un monarca es un presagio de la gran prosperidad, felicidad y fortuna de su reinado.

b) La vinculación entre objetos de gran tamaño y la idea de soberanía es una constante en la mayoría de culturas antiguas, así como en poblaciones indígenas modernas, en las que, por ejemplo, se suele ofrecer al soberano o a la divinidad el mayor de los animales o frutos de la cosecha. De la tradición grecolatina podemos extraer algunos ejemplos destacables.[99]

Así Heródoto, a quien resume Plinio, relata una famosa anécdota que confirma dicha creencia. Polícrates de Samos lanzó al mar una piedra preciosa para calmar la animosidad de la fortuna, pero quiso ésta que el objeto volviese a su propietario. El recorrido fue el siguiente: al caer al mar la joya, un pez se la tragó; el animal, de extraordinario tamaño, fue capturado por un pescador, quien lo entregó a Polícrates afirmando que tal pez era digno de un príncipe como él (Hdt., III, 4 y Plin*., Nat.*, XXXVII, 3-4). Claudio Eliano, en el libro undécimo de su *Historia de los animales*, señala cómo el rey de Egipto recibió como presente un pavo de la India de grandísimo tamaño y muy hermoso, que creyó indigno criar junto con los otros animales domésticos usados para ornato de la casa o para comer, y lo encomendó al templo de Zeus, protector de la ciudad, ya que creyó que la susodicha ave era una ofrenda digna del dios (Ael*.*, N. A., XI, 33). La misma estructura ideológica vuelve a aparecer en el relato de Tito Livio en el que se afirma que alcanzaría la supremacía aquella ciudad de la que fuera ciudadano la persona que inmolase a Diana una ternera de prodigioso tamaño y belleza nacida en la casa de un hombre sabino. Como era de esperar, y tras un sutil engaño, el sacrificio fue realizado por un romano.

Bos in Sabinis nata cuidam patri familiae dicitur miranda magnitudine ac specie; fixa per multas aetates cornua in uestibulo templi Dianae monumentum ei fuere miraculo. Habita, ut erat, res prodigii loco est; et cecinere uates «cuius ciuitatis eam ciuis Dianae immolasset, ibi fore imperium» –idque carmen peruenerat ad antistitem fani Dianae–, Sabinusque, ut prima apta dies sacrificio uisa est, bouem Romam actam deducit ad fanum Dianae et ante aram statuit. Ibi antistes Romanus, cum eum magnitudo uictimae celebrata fama mouisset, menor responsi Sabinum ita adloquitur: «Quidnam tu, hospes, paras? inquit, inceste sacrificium Dianae facere? Quin tu ante uiuo perfunderis flumine? Infima ualle praefluit Tiberis.» Religione tactus hospes, qui omnia, ut prodigio responderet euentus,

cuperet rite facta, extemplo descendit ad Tiberim; interea Romanus immolat Dianae Bouem. Id mire gratum regi atque ciuitati fuit. (Liv., XLV, 4-7)

No es difícil comprobar que semejante estructura ideológica se halla presente en numerosos *omina imperii*: Livia, con la intención de saber si iba a dar a luz un varón, quitó un huevo a una gallina que lo estaba incubando y lo calentó alternativamente en sus manos y en las de sus esclavas hasta que vió salir del cascarón un polluelo provisto de una magnífica cresta –*insigniter cristatus*– (Suet*., Tib*., XIV, 2); al nacer Clodio Albino, un pescador regaló a su padre un tortuga gigantesca –*testudo ingens*– (S. H. A., *Alb*., V, 5-7); el día de nacimiento de Alejandro Severo, una estrella de extraordinaria magnitud brilló toda la jornada junto a Arca Cesarea –*stella primae magnitudinis*– (S. H. A., *Alex*., XIII, 5); una viña plantada por Maxímino el Joven dio, dentro del año, uvas rojas de gran tamaño y creció de manera admirable –«posita ab eodem uitis intra annum ingentes uuas purpureas attulit et mirae magnitudinis facta est»– (S. H. A. *Maximin*., XXX, 1); cuando nació Máximo un águila arrojó en un cuarto de su casa un trozo de carne de buey de gran tamaño –«carnem bubulam et quidem multam»– (S. H. A., *Max. Balb*., V, 3-4); y al propio Aureliano le regalaron, antes de ser emperador, un elefante extraordinario –«donatus eidem etiam elefantus praecipuus»– (S. H. A., *Aurelian*., V, 6).

Ejemplos a los que podríamos añadir los que asocian el concepto de soberanía con el extraordinario desarrollo o crecimiento de árboles, fluidos u otros objetos.[100]

De nuevo, el análisis de todos los elementos que componen un relato ominal nos ha permitido apreciar la complejidad estructural de estas breves historias, en las que confluyen y se condensan creencias y ritos de muy variada procedencia. En el presagio arriba estudiado aparecen entrelazados elementos propios del culto y de la leyenda mitraica –el toro de color blanco y la corona–, con otros característicos de la concepción popular del poder de carácter universal –el gran tamaño o el color púrpura–. Y todo ello presenta una nítida lectura política, válida para los días del reinado de

Aureliano, como comprobaremos posteriormente al describir su contexto histórico.

EL ÁGUILA Y EL ALTAR SOLAR

Otro de los *omina imperii* de Aureliano afirma que un águila levantó al recién nacido de la cuna y, sin hacerle ningún daño, lo colocó en el altar de un santuario cercano que por azar se encontraba sin fuego.

Addit etiam illud, quod uinctum fasceola Aurelianum aquila innoxie de cunis leuauerit et in aram posuerit, quae iuxta sacellum forte sine ignibus erat. (S. H. A., *Aurelian*., IV, 6)

El águila es un atributo y mensajero de Júpiter y pájaro de reyes.[101] El acto por el que este animal, en el transcurso de un rito cultural, transporta un objeto desde el ámbito propio del futuro emperador a un espacio sagrado, o lo devuelve a su posedor, tiene en la tradición ominal latina tal cantidad de ejemplos vinculados a futuros soberanos que cabe suponer que no nos encontramos ante un hecho anecdótico o accesorio, particular del *omen* que aquí analizamos, sino ante una estructura ideológica adscrita a la elección imperial, o –utilizando una expresión más apropiada– ante un rito augural de investidura real, bien conocido en la Antigüedad. Veamos algunos casos que confirman tal aserto.

Cuando Alejandro Magno depositaba en la ciudad de Alejandría las ofrendas de un sacrificio sobre el altar, un águila enorme se precipitó sobre él, le arrebató las vísceras de la víctima sacrificada y, a través del espacio, las trasladó a otro altar sito junto a un templo dedicado a Zeus y Hera (Ps., *Callisth*., I, 33).

Según Tito Livio, en el momento en el que Lucumón y su esposa Tanaquil entraban en la ciudad de Roma, casualmente, al llegar al Janículo, un águila descendió suavemente y le quitó el gorro (*pilleus*) a Lucumón. Al poco tiempo, como si el águila cumpliese una misión divina –«uelut ministerio diuinitus missa»–, el ave volvió a colocar el gorro sobre la cabeza del futuro monarca de Roma. Tanaquil, mujer

versada en los prodigios celestes, señala a su marido que, basándose en la región del cielo de la que procedía el ave y en la parte del cuerpo que había sufrido el augurio, la cabeza, debía de esperar nobles y elevados sucesos (Liv., I, 34, 8-9). Para Jean Gagé, que ha estudiado este pasaje en relación con otros episodios augurales en los que la protagonista vuelve a ser Tanaquil, nos encontraríamos ante un presagio de investidura típicamente augural. Es más, según este autor, el escenario donde tiene lugar el prodigio era un *auguraculum* vinculado a Fortuna Viscata.[102]

Mientras Augusto, todavía niño, almorzaba en un bosque situado hacia el cuarto mojón de la vía Campana, un águila le arrebató súbitamente el pan de la mano, y tras haberse elevado a gran altura, descendió y se lo devolvió (Suet*., Aug*., XCIV, 7). Como comprobamos en el capítulo dedicado al emperador Augusto de *El emperador predestinado*, este presagio puede ser localizado geográficamente en un ámbito sagrado muy concreto, el santuario de *Dea Dia*, e incluso pudo tener lugar en el transcurso de la ceremonia cultual que los hermanos Arvales dedicaban a esta divinidad.

Cierto día en que el abuelo de Galba conjuraba mediante un sacrificio los males presagiados por la caída de un rayo, un águila le arrebató de las manos las entrañas de la víctima y las depositó sobre una encina cargada de bellotas. Este hecho anunciaba que la familia de Galba obtendría el poder absoluto (Suet*., Galba*, IV, 2). De nuevo el presagio se manifiesta en un contexto cultural, la celebración de un sacrificio, y el lugar a donde son trasladadas las entrañas, una encina, árbol claramente vinculado a Júpiter.

Cuando Antonio Diadumeno, siendo todavía niño, paseaba por el campo, un águila le quitó el birrete y, ante el griterío organizado por sus compañeros, lo colocó, según dicen, en el monumento real que estaba situado al lado de la villa en donde residía entonces su padre, encima de la estatua de un rey, de tal modo que encajara perfectamente en su cabeza. Muchos lo consideraron como un presagio de mal agüero y como un indicio de su muerte; sin embargo, los hechos posteriores probaron que el presagio anunciaba algo glorioso (S. H. A., *Diad*., V, 2-3).[103] Desgraciadamente el autor

no aporta ninguna información concreta que nos permita identificar al monarca a quien estaba dedicado el monumento del que nos habla el relato, y que podría ser desde el propio Alejandro Magno a cualquiera de los emperadores romanos anteriores a la dinastia severa. En todo caso, la importancia simbólica y religiosa de la estatua de un monarca en la Antigüedad es tal, que podemos defender la estructura arriba apuntada.[104]

Cuando nació Máximo, un aguila arrojó en un cuarto de su casa un trozo de carne de buey de gran tamaño, pues estaba abierta al exterior por un pequeño impluvio; como la carne permaneciese allí y nadie se atreviera a tocarla por los escrúpulos religiosos, el águila la cogío de nuevo y la soltó en el recinto sagrado más próximo, que era el de Júpiter Protector (S. H. A., *Max. Bal.*, V, 3).[105]

Ahora bien, partiendo de dicha estructura –que es, en definitiva, la que da sentido al presagio–, lo más importante consiste en establecer el cáracter del lugar a donde es trasladado el objeto –en este caso el propio Aureliano–, y más concretamente a qué divinidad estuvo consagrado dicho altar.

S. Eitrem ha estudiado este pasaje, y defiende que Aureliano fue transportado por un águila desde su cuna al altar del dios solar del que era sacerdotisa su madre.[106] Su identificación se apoya asimismo en el hecho de que la presencia de altares de fuego en los cultos de Mithra o/y el Sol está perfectamente documentada tanto a nivel arqueológico[107] como iconográfico. Las representaciones plásticas son especialmente significativas, ya que en algunas de ellas suelen aparecen juntos el Sol y Mithra frente a un altar con fuego.[108]

Lo cierto es que esta interpretación encaja sin fisuras en el mecanismo general de los *omina* de Aureliano, pues el relato recupera la simbología solar o mitraica. Es más, en mi opinión, vuelve a recodar un mal conocido rito mitraico: el bautizo de fuego.

En dos monografías aparecidas en la década de los cuarenta, Carl-Martin Edsman analizaba la importancia del fuego en numerosos ritos, creencias y mitos antiguos como elemento de deificación, purificación y renovación.[109] Para este autor, también en los cultos mitraicos el fuego debió de jugar un importante papel entre los numerosos ritos o pruebas que los novicios debían pasar

para ingresar y, sobre todo, para superar ciertos grados, como ocurría, por ejemplo, para acceder al grado de león. El análisis de oscuras citas literarias e inscripciones aparecidas en algunos santuarios dedicados a Mitra, así como la comparación con numerosas tradiciones y ritos antiguos y modernos, permiten a Edsman afirmar que la purificación por el fuego o el bautismo de fuego era practicado por los seguidores mitraicos.[110]

C.-M. Edsman no cita en ningún momento nuestro relato, aunque evidentemente en él falta un elemento fundamental para demostrar que nos encontramos ante esta modalidad de bautizo, el fuego. Ya que, como señala Flavio Vopisco Siracusano, este altar se encontraba casualmente sin fuego. La posibilidad de que esta noticia sea tan sólo una racionalización posterior del relato queda, por el momento, como mera hipótesis.

EL CAMBIO DE MONTURA

En el capítulo quinto de la biografía de Aureliano, Vopisco narra que a su entrada en Antioquía el futuro emperador cambió por tres veces de medio de transporte. Efectivamente, Aureliano entró en aquella ciudad sobre un carruaje porque, a causa de una herida, no podía hacerlo a caballo –«quod prae vulnere tunc equo sedere non posset»– (S. H. A., *Aurelian*, V, 3), y en ese preciso momento un manto de púrpura cayó sobre sus hombros (lo que, como antes hemos destacamos, reflejaba una imagen de Aureliano similar a la del Sol o Mitra). Seguidamente el escritor de la *Historia Augusta* afirma que, deseando Aureliano trasladarse a un caballo, porque entonces estaba mal visto utilizar carruajes en la ciudad, le acercaron uno de los caballos del emperador y se montó en él urgido por la prisa. Pero cuando se dio cuenta de dicha circunstancia, cambió al suyo propio.

Et cum in equum transire vellet, quia invidiosum tunc erat vehiculis in civitate uti, equus est ei imperatoris adplicitus, cui per festinationem insedit. Sed ubi comperit, semet ad suum transtulit. (S. H. A., *Aurelian*., V, 4)

Este segundo relato, en el que contemplamos al futuro emperador montado en dos caballos diferentes, requiere una exégesis similar a la de aquél otro en el que aparece Aureliano sobre un carruaje, ya que tan clásicas son las imágenes del Sol y de Mitra montados sobre un carro como sobre una montura. El caballo siempre tuvo especial importancia en los cultos solares[111] y, de hecho, tanto en las representaciones del Sol como en las de Mitra –entre ellas, en los reversos de numerosas series monetarias de Aureliano– es habitual ver a estas divinidades cabalgando sobre un caballo.[112]

Al margen de esta idea central, que permite conservar la unidad temática de todos los *omina* relativos a Aureliano, hay dos cuestiones fundamentales para poder entender el origen y significado último de nuestro relato. Me refiero a las causas por las que el futuro emperador tuvo que variar dos veces de medio de transporte: la primera, por estar mal visto utilizar carruajes en la ciudad, y la segunda, porque montó en el caballo del emperador.

El motivo de estar mal visto el uso de carruajes en la ciudad ha merecido cierta atención por parte de la historiografía moderna, aunque las explicaciones ofrecidas no son nada convincentes. Frente a aquellos que defienden que el cambio desde el carruaje al caballo respondería a la pervivencia de la prohibición establecida por Marco Aurelio de pasear en carruaje dentro de las ciudades,[113] cabe señalar que tal prohibición no resulta válida para nuestro caso, ya que también incluía los paseos a caballo.[114] Tampoco creemos justificable valorar esa acción como un reflejo de la polémica existente en época bajoimperial ante la decisión de Graciano, en el año 382, de dotar a la prefectura urbana de una lujosa carroza de representación, lo que nos daría un *terminus ante quem* para la biografía de Aurelinano,[115] ya que, por un lado, esta hipótesis deriva de la valoración que se haga del párrafo primero de la biografía de Aureliano, bastante conflictivo[116] y, por otra, responde a los prejuicios existentes respecto a la supuesta cronología tardía en la redacción de la *Historia Augusta* y no se basa en razones objetivas derivadas del propio relato. Además, como veremos en las siguientes páginas, es imposible mantener una datación tardía para la

articulación de los *omina imperii*, ya que responden perfectamente al período y problemas históricos del emperador al que anuncian su futuro. Intentemos analizar el relato desde planteamientos nuevos.

Aunque cabe una remota posibilidad de que tan sólo nos encontremos ante un reflejo de la cotidianeidad del relato, es decir, que estuviera mal visto en Antioquía el uso de carros como ocurría en numerosas ciudades grecorromanas,[117] el contexto ominal en el que se sitúa la acción nos obliga a plantear otra hipótesis. En mi opinión, la idea de que Aureliano cambió el carruaje por el caballo «porque estaba mal visto» (*invidiosum*) puede responder a una creencia ampliamente difundida entre las sociedades antiguas a la que nos remite inmediatamente el término con el que se define la causa de este cambio. Me refiero al miedo al *fascinum* o a la *invidia*. Se entendía que los dioses podían tener celos de la felicidad de un humano y, en consecuencia, «mirarlo con malos ojos» para desearle ciertas desgracias. También determinados humanos tenían el poder de maldecir con su mirada a aquellos de los que sentían celos por su felicidad. Esta universal creencia, conocida popularmente con la expresión «mal de ojo», explica la importancia que en la Antigüedad tuvo el uso de ciertos amuletos como la *bulla* para los niños, o la práctica de otros medios *apotropeos* tales como la realización de ciertos gestos o palabras obscenas.[118] La acción de Aureliano en este relato pudo responder a ese intento por evitar la *invidia* de los hombres y de los dioses por el brillante futuro que le estaba reservado y que él mismo ponía claramente de manifiesto si permanecía encima del carro mostrándose como un dios, «como un "nuevo Mitra"».[119]

La segunda razón por la que el futuro emperador cambió de medio de tansporte fue haber montado en el caballo del emperador. Este hecho exige un análisis mucho más amplio que el caso anterior, ya que responde a una estructura ideológica sobre el concepto de poder ampliamente difundida en numerosas sociedades: la ocupación o posesión involuntaria de los atributos reales.

El simbolismo del caballo como emblema de soberanía en la Antigüedad se halla confirmado en numerosas anécdotas transmitidas por los autores clásicos. En algunas de ellas puede

también apreciarse que su consideración como atributo real es inseparable del uso exclusivo del objeto por parte del monarca, lo cual significa que el caballo del soberano constituye, al igual que el trono, el cetro, la corona o el vestido imperial, un elemento consustancial a la idea de posesión del poder absoluto. Veamos varios ejemplos.

Solino afirma que el caballo de Alejandro Magno, Bucéfalo, aunque en ciertas ocasiones permitía mansamente que también lo montase el palafrenero del rey, después de estar enjaezado con los arneses reales, no aceptaba que ninguna otra persona, excepto Alejandro, lo montase, ni siquiera que se le acercase (Sol., XLV, 8).[120] Según Plinio el Viejo, Julio César poseía un maravilloso caballo que no podía ser montado más que por el dictador (Plin*., Nat*., VIII, 155). Suetonio amplía y enriquece dicha noticia añadiendo que los arúspices habían vaticinado que dicho caballo, cuyas pezuñas tenían dedos como el pie humano, presagiaba a su dueño el dominio del globo terráqueo (Suet*., Iul*., LXI).

Esta concepción nos permite entender el *omen* que, según Herodiano, anunció a Septimio Severo su futuro poder. Según el historiador griego, Septimio Severo soñó, el día en que se anunció la sucesión de Pértinax, que veía un alto y poderoso caballo, enjaezado con las faleras imperiales y portando al emperador Pértinax, cabalgando por el centro de la vía Sacra de Roma. Cuando se aproximaba a la entrada del Foro, el caballo se sacudió al emperador y lo derribó, e inmediatamente el animal presentó la grupa a Severo; levantándolo sobre sus lomos, lo trasladó al centro del Foro para que todos pudiesen contemplarlo (Hdn., II, 9, 5-6).[121]

En su análisis sobre el relieve que adorna la *Res Gestae* del rey Sapor I, en el que aparece el césar Valeriano prosternado a los pies del monarca sasánida, Gagé interpreta que «esta representación ha fijado un momento protocolario de la fiesta victoriosa de Sapor y que la visible "humillación" infligida a Valeriano consiste, en lo esencial, en la utilización de su caballo».[122] Esta apropiación del caballo de Valeriano por Sapor formaría parte del protocolo real de los arsácidas, en el que los équidos, como sabemos por otras referencias clásicas, juegan un importante papel.[123] Así, la

entronización de Darío como rey de los persas frente a los otros cinco pretendientes a esta dignidad, pasó previamente, como afirma una leyenda narrada por Heródoto, por un rito de elección en el que el caballo adquiere una importancia fundamental. Según el padre de la Historia, se decidió que, situados los seis pretendientes a lomos de sus respectivos caballos en las afueras de la ciudad, aquél cuyo corcel relinchara el primero al salir el sol ocuparía el trono persa. Gracias a una treta del palafrenero de Darío, su caballo relinchó en primer lugar, por lo que los demás se apearon de sus monturas y se postraron ante el nuevo soberano persa (Hdt., III, 84, 3-86).

Es curioso que el caballo haya seguido simbolizando la idea de poder supremo hasta nuestros días, de modo que la representación ecuestre del monarca o dictador ha sido una constante en el arte de todos los tiempos.

Pero estos ejemplos, que nos permiten comprender mucho mejor el significado de nuestro relato, forman parte de una estructura mental, mucho más amplia y compleja, vinculada a la posesión de los atributos característicos del poder. Precisamente hay toda una serie de *omina imperii* recopilados por los autores de la *Historia Augusta* que presentan una característica similar: la utilización por parte de los futuros emperadores, siempre de forma involuntaria, de los atributos monárquicos.

Septimio Severo aceptó la toga presidencial del emperador en una ocasión en que se presentó vestido con el manto griego (S. H. A., *Sept. Sev*., I, 7);[124] Maximino el Joven, siendo todavía un niño, llevó un vestido del propio emperador Alejandro Severo porque carecía de la indumentaria apropiada con la que asistir a una cena para honrar a su padre (S. H. A., *Maximin*., XXX, 5); en otra ocasión, el mismo Maximino se montó, inesperadamente, en el carro de Antonino Caracalla, del que con dificultades pudo ser apeado. Aquel presagio, afirma Julio Capitolino, fue ya perfectamente comprendido por quienes lo presenciaron (S. H. A., *Maximin*., XXX, 6-7).

Su similitud con la siguiente anécdota es evidente. Diodoro Sículo narra que en el transcurso de un paseo en barca por los alrededores de Babilonia, al pasar la barca de Alejandro Magno por un angosto canal bordeado de árboles, su diadema se enganchó en las ramas y

cayó al agua. Un marinero la recogió y, para mantener su libertad de movimientos, se la colocó sobre la cabeza y la condujo hasta la barca donde se encontraba el monarca. Los adivinos ordenaron la realización de magníficos sacrificios a los dioses para evitar las calamidades que presagiaba la acción del marinero (DS, XVII, 116, 5-7).[125]

Pero, sin ningún género de dudas, la acción de sentarse en la silla del emperador o en el trono es el acto que mayor simbolismo encierra. Adriano obligó a Serviano a suicidarse acusándole de haber aspirado al trono, pues, entre otros indicios de aquel delito, se había sentado en el escaño real (S. H. A., *Hadr*., XXIII, 8, y uno de los *omina imperii* de Septimio Severo fue sentarse en la silla del emperador, ignorando que no estaba permitido (S. H. A., *Sept*. *Sev*., I, 9).

La misma estructura, pero dentro de presagios de muerte, aparece en dos casos relativos a Alejandro Magno y al emperador Galba.

– Tanto Diodoro de Sicilia como Plutarco se hacen eco de la siguiente historia: mientras Alejandro Magno se encontraba en los juegos, un mesenio llamado Dioniso habría usurpado la túnica y la diadema de Alejandro, sentándose en el trono del monarca macedonio. Alejandro se alarmó y, conforme a las indicaciones de los adivinos, hizo desaparecer al extraño personaje, que, interrogado sobre su acto, afirmó actuar por orden de Serapis.[126]

Ἀποδυσαμένου δὲ πρὸς ἄλειμμα καὶ σφαῖραν αὐτοῦ παίζοντος, οἱ νεανίσκοι οἱ αφαιρίζοντες, ὡς ἔδει πάλιν λαβεῖν τὰ ἱμάτια, καθορῶσιν ἄνθρωπον ἐν τῷ θρόνῳ καθεζόμενον σιωπῇ τὸ διάδημα καὶ τὴν στολὴν τὴν βασιλικὴν περικείμενον. Οὗτος ἀνακρινόμενος ὅστις εἴη, πολὺν χρόνον ἄναυδος ἦν· πόλις δὲ συμφρονήσας, Διονύσιος μὲν ἔφη καλεῖσθαι, Μεσσήνιος δ’ εἶναι τὸ γένος· ἐκ δέ τινος αἰτίας καὶ κατηγορίας ἐνταῦθα κομισθεὶς ἀπὸ θαλάσσης, πολὺν χρόνον γεγονέναι ἐν δεσμοῖς· ἄρτι δ’ αὐτῷ τὸν Σάραπιν ἐπιστάντα τοὺς δεσμοὺς ἀνεῖναι καὶ προαγαγεῖν δεῖρο, καὶ κελεῦσαι λαβόντα τὴν στολὴν καὶ τὸ διάδημα καθίσαι καὶ σιωπᾷν. Ταῦτ’ ἀκούσας ὁ’Αλέξανδρος τὸν μὲν ἄνθρωπον, ὥσπερ ἐκέλευον

οἱ μάντεις, ἠφάνισεν· αὐτὸς δ’ ἠθύμει καὶ δύσελπις ἦν πρὸς τὸ θεῖον ἤδη καὶ πρὸς τούς φίλους ὕποπος. (Plu., *Alex.*, LXXIII, 7-9 y LXXIV, 1)

– Según Suetonio, cuando Galba se disponía a hablar a los soldados, su silla castrense no fue colocada, como de costumbre, en su tribunal, pues los servidores se olvidaron de hacerlo; y sucedió además que en el Senado su silla curul fue puesta al revés:[127]

adoptionis die neque milites adlocuturo castrensem sellam de more positam pro tribunali oblitis ministris et in senatu curulem perverse collocatam. (Suet., *Galba*, XVIII, 3)

Todos estos relatos, pero especialmente aquellos que hacen referencia a la ocupación de la silla del emperador, deben entenderse dentro de un rito bien conocido en las sociedades antiguas y aun en las modernas: el culto al trono vacío en el mundo grecorromano, porque el trono fue uno de los principales símbolos de la presencia del soberano o del poder ausente.[128]

Su importancia en el mundo romano es extraordinaria. Por ejemplo, el Senado concedió a Julio César en el año 44 a. C. una *sella* de oro destinada a suplir su ausencia en el teatro (D. C., XLIV, 6, 3); por orden de Augusto, una silla curul fue colocada en honor del difunto Marcelo en el teatro que lleva su nombre (D. C., LIII, 30, 6); tras la muerte de Germánico, en el año 19 d. C., se decretó que entre las sillas reservadas a los sacerdotes de Augusto se colocase una silla curul en honor del desaparecido (Tac*., Ann*., II, 83, 1); en el año 40 d. C. los senadores acudieron en gran número al Capitolio, donde se prosternaron delante de la silla de Calígula que se alzaba en el templo, rindiéndole así honores durante su ausencia (D. C., LIX, 24, 4); el emperador Cómodo hacía portar delante de él sus atributos hercúleos (la piel de león y la maza) y los hacía colocar en el teatro sobre una silla de oro, tanto si se encontraba presente como ausente (D. C., LXXII, 17, 4); en el año 193, se tomó la decisión de colocar sillas de oro en los teatros en honor del difunto Pértinax (D. C., LXXIV, 4, 1).[129]

En todo caso, lo más significativo de estos relatos ominales es que la ocupación o posesión de los atributos reales se produce siempre de forma involuntaria, aunque querida por la divinidad. Si esto no ocurriera así y el acto se realizase premeditadamente, como en el caso antes señalado de Serviano, nos encontaríamos ante un intento de usurpación que, no estando aprobado por Júpiter, es castigado con el fracaso y en muchos casos con la propia muerte del usurpador. Los límites entre ambas situaciones son en realidad muy sutiles y dependen en buena medida de los resultados de la acción. Ahora bien, en el plano teórico la diferencia es totalmente clara, pues en el primer caso nos encontramos con un fenómeno perteneciente a los llamados *signa oblativa*, es decir, signos enviados espontáneamente por los dioses a los hombres para revelar su voluntad sin que éstos los hayan demandado (los prodigios, así como la mayoría de presagios de imperio, se pueden incluir en esta categoria). Por el contrario, en el segundo caso el aspirante al poder intenta dominar y forzar la voluntad de la divinidad a través de la magia, en concreto de la magia contagiosa que se basa en el principio de que dos cosas que han estado en contacto en un cierto momento continúan influyendo la una sobre la otra aun después de que dicho contacto haya cesado. A partir de ahí se llega a deducir que el contacto con un objeto transmite al que lo ha tocado sus virtudes o características propias.[130] Ésta es la razón de que el contacto con el trono imperial, con el caballo del soberano, con el cetro, con los penates, o con la diadema esté prohibido a ciertas personas y sea a veces ilícita incluso su contemplación.

Se entiende así perfectamente la expresión *sed ubi comperit*, ya que con ella se destaca la involuntariedad de la acción de Aureliano y la azarosa participación divina en el cambio de caballo realizado por el futuro emperador. Resulta evidente, en suma, que en este *omen imperii* de Aureliano encontramos estructuras ideológicas universales relativas al poder junto con elementos característicos del simbolismo mitraico.

Para concluir el análisis debemos señalar que la localización en Antioquía de dos de las piezas ominales que más claramente reflejan la imagen de Aureliano como un nuevo Mitra victorioso (la relativa a

su entrada en esta ciudad sobre un carro y la que describe el incidente del caballo) responde a factores simbólicos claros. Antioquía, que fue definida por Zósimo como «metrópolis de todo Oriente» (Zos., I, 27, 2), desempeñó en la Antigüedad un destacado papel en las relaciones entre el Imperio romano y Oriente, al erigirse en la base de partida de las numerosas campañas militares romanas contra el imperio sasánida (como las de Alejandro Severo o la posterior de Juliano).[131] Su situación geográfica la convirtió igualmente en la ciudad romana que sufrió con mayor virulencia la debilidad del poder de Roma frente a los monarcas sasánidas. Así, por ejemplo, A. Alföldi afirma que hubo hasta tres caídas de Antioquía en manos de los persas (en los años 253, 258 y 260),[132] la primera de las cuales, narrada por Zósimo, obligó a Valeriano a su reconstrucción (Zos., I, 32, 2). Antioquía fue, valiéndonos de una imagen, el *sensor* de la debilidad o fuerza de Roma en la frontera oriental.[133]

Por otro lado, la ciudad de Antioquía encierra un simbolismo muy positivo para el reinado de Aureliano, puesto que su entrada en esta ciudad, en el año 272, ya como soberano de Roma –un hecho que desató, según Zósimo, el júbilo de los antioquenos (Zos., I, 51, 2)– se produjo tras la derrota del ejército de Zenobia[134] y poco antes de la captura en Palmira de aquella reina, símbolo de la disgregación de la unidad del Imperio romano y de la impotencia política y militar de los antecesores de Aureliano. Tal vez la llegada de Aureliano a Antioquía como vencedor de Zenobia pudo ser valorada como un antecedente de su entrada triunfal en Roma en el 274, cuando la presencia en la *pompa triumphalis* de Zenobia y Tétrico como prisioneros representaba claramente la consecución por parte de este emperador de la deseada unidad del imperio romano. De este modo, Antioquía pasaría a convertirse para los romanos en un símbolo anticipado de la victoria de Aureliano en Oriente.

Se entiende así que dos de los más significativos relatos ominales de Aureliano se produjeran en esta ciudad. Pero, además, esta valoración nos permite afirmar que la creación de los presagios allí situados no pudo ser anterior al momento en el que Antioquía pasó a simbolizar, en el entramado mental de los romanos, esta idea de

victoria sobre Oriente y de consolidación del poder soberano en aquel rincón del Imperio.

UN ELEFANTE PROPIO

El último *omen imperii* recopilado por Flavio Vopisco Siracusano en la vida de Aureliano narra que éste fue el único particular en Roma que poseyó un elefante propio.

Donatus eidem etiam elefantus praecipuus, quem ille imperatori optulit, solusque omnium privatus Aurelianus elefanti dominus fuit. (S. H. A., *Aurelian*., V, 6)

La consideración de la *Historia Augusta* como una obra tardía, concebida por un erudito falsario con una clara intencionalidad apologética, ha supuesto que uno de los objetivos básicos de los estudios dedicados a esta obra sea encontrar las fuentes clásicas que dicho falsario copió o utilizó en su redacción, y, especialmente, en la creación de los *omina imperii*. No debe extrañarnos, por tanto, que para A. D. E. Cameron este párrafo no sea sino uno más, de los muchos que cabe encontrar en la *Historia Augusta*, que demuestran que el autor de la obra se ha inspirado en Juvenal, considerando, en concreto, que el creador del *omen* de Aureliano se ha basado en los siguientes versos del poeta latino (Iuv., XII, 106-107):

Caesaris armentum nulli servire paratum
privato.[135]

Sin embargo, la sólida confirmación por parte de J. Guey del carácter de prerrogativa imperial de los elefantes[136] ha permitido a T. D. Barnes relativizar la afirmación de Cameron y establecer que «in this instance, therefore, the H. A. and Juvenal are surely related by factual similarity, not by literary derivation».[137] Pero, prescindiendo de esta polémica, a la que, valga la expresión, ya estamos acostumbrados, nuestro interés radica en establecer el porqué de la presencia de un elefante en el *omen imperii* de Aureliano. Podríamos aducir la ya señalada prerrogativa del emperador para poseer elefantes, o su cáracter de atributo real en

algunas culturas,[138] para explicar sin mayor complicación nuestro relato ominal, pero una serie de citas clásicas nos permite vincular al elefante con el culto solar, hilo conductor de los anteriores relatos.

Plinio atribuye a los elefantes, entre otras cualidades, sentimientos religiosos y, en particular, su veneración por el Sol y la Luna:[139]

religio quoque siderum, Solisque ac Lunae veneratio. (Plin., *Nat.*, VIII, 1)

Eliano afirma que los elefantes rinden culto al Sol naciente levantando las trompas en dirección al lugar de donde proceden sus rayos:

Τον ἥλιον ἀνίσχοντα προσκυνοῦσιν ἐλέφαντες, τάς προβοσκίδας εὐθὺ τῆς ἀκτῖνος ὡς χεῖρας ἀνατείνοντες, ἔνθεν τοι καὶ τῷ θεῷ φιλοῦνται. (Ael. N. A., VII, 44, 1)

Esta vinculación entre el elefante y el sol se aprecia también en otros aspectos mucho más sutiles. Como sabemos por Eliano, Ptolomeo Filopator quiso sacrificar cuatro elefantes de un grandísimo tamaño para honrar al Sol, pues suponía que le había ayudado en la batalla. Tras una turbadora visión, ofreció cuatro elefantes de bronce (Ael., N. A., VII, 44). Alejandro Magno consagró al Sol el elefante del rey Poro (Philostr., V. A., II, 12, 62). Para desplazar la estatua del coloso solar, Adriano utilizó veinticuatro elefantes que, según J. Guey, deben de responder a las veinticuatro horas del día (S. H. A., *Hadr.*, XIX, 12).[140] Heliogábalo, uno de los emperadores romanos más vinculados al culto solar, condujo cuatro cuadrigas de elefantes en el Vaticano como parte de un espectáculo (S. H. A., *Heliog.*, XXIII, 1). Y algunas monedas de Velecha presentan en el anverso la cabeza radiada del sol y en su reverso un elefante.[141]

¿Qué debemos deducir de tales testimonios? Que el elefante es un animal claramente vinculado al Sol y al concepto de soberanía, por lo que resulta normal que una persona destinada a ser emperador, y vinculada desde su nacimiento al Sol, sea presentada como el primer ciudadano particular que poseyó un elefante propio. Significativamente, en la entrada triunfal del emperador Aureliano en

Roma, en el año 274, en la que, como veremos más tarde, se celebraba el triunfo del emperador romano sobre Oriente y Occidente (representados por la presencia como prisioneros de Tétrico y Zenobia), desfilaron veinte elefantes (S. H. A., *Aurelian*., XXXIII, 4) y, con toda seguridad, el carro de Aureliano también iba tirado por cuatro de estos animales.[142]

EL CONTEXTO HISTÓRICO DEL REINADO DE AURELIANO

Como ha quedado de manifiesto en las páginas anteriores, frente a la aparente multiplicidad inconexa atribuida a los *omina imperii* del emperador Aureliano, el detallado análisis de cada uno de estos relatos nos ha permitido comprobar que todos ellos responden, con ligeras variantes, a un objetivo común: anudar ya desde sus orígenes al emperador Aureliano con las divinidades solares Sol-Mitra. El porqué de esta vinculación se pone en evidencia si analizamos brevemente tres aspectos fundamentales del momento histórico en el que se sitúan los relatos:

1. La política religiosa del emperador Aureliano.
2. El sincretismo religioso.
3. El contexto de crisis que preside el acceso al trono de Aureliano y superación de la misma.

1. *La política religiosa del emperador Aureliano*

Sin lugar a dudas, la reforma religiosa fue uno de los puntos más destacados de la política interna del corto reinado de Aureliano. Esta intervención comprende, según L. Homo,[143] tres grandes apartados:

a) Reconocimiento oficial del Sol como dios supremo del Imperio

El Sol bajo su forma más abstracta y general fue reconocido como dios supremo y protector del imperio romano. Así, *Jupiter Optimus*

Maximus, tradicional protector de la seguridad del Imperio romano, es eclipsado, podemos incluso afirmar que absorbido, por el culto del *Sol Dominus Imperii Romani*.

Las causas de aquel proceso son varias: a la tradicional vinculación de la familia de Aureliano con esta divinidad –el propio Flavio Vopisco Siracusano afirma que su madre fue sacerdotisa del Sol– debemos sumar la gran importancia de las devociones solares entre los miembros de los ejércitos imperiales, de tal forma que el Sol recibe entre los soldados los marciales epítetos de *Sol Comes* y *Sol Invictus*. En este sentido no debemos olvidar que Aureliano es un emperador con un *cursus honorum* claramente castrense y, sobre todo, que nos encontramos en un período histórico en el que el ejército ha suplantado el poder del Senado y del pueblo romano en numerosos cometidos, entre ellos la elección imperial. La importancia que ahora adquiere el ejército en la toma de decisiones y en el programa ideológico de los emperadores, acaba por reflejarse en la naturaleza de los *omina imperii*, pues como podremos apreciar con mayor claridad en el próximo capítulo, frente a los relatos ominales de los emperadores del siglo primero –cuya estructura responde perfectamente a la tradición religiosa romana–,[144] a partir del siglo tercero es muy frecuente que la estructura de los presagios de poder se contamine con elementos de origen castrense y con divinidades claramente vinculadas a los soldados.

Pero aparte de estas razones, uno de los factores más decisivos a la hora de explicar este proceso es el hecho de que el culto a Júpiter Óptimo Máximo no ofrecía suficiente base religiosa a la estrategia política del emperador panonio.[145] Esta insuficiencia derivaba de la grave crisis que la religión romana tradicional sufrió a lo largo del siglo III, que contrasta con el auge de las religiones orientales, pues los cultos orientales sí supieron dar respuesta al traumatismo cultural y espiritual de la sociedad romana, y, con sus tendencias monoteístas, sirvieron perfectamente a los objetivos centralistas y absolutistas del nuevo emperador. No escapó a la agudeza de F. Cumont que, con esta reforma religiosa que primaba el monoteísmo solar, Aureliano pretendía restaurar la unidad moral del Imperio tal y

como él había reconstruido su unidad política.[146] El Sol, en su aspecto más amplio, fue llamado a convertirse en el culto que proporcionaba cohesión al Imperio romano recientemente unificado por Aureliano y confirió legitimidad total a su único emperador. La reforma tuvo, en el fondo, una clara intencionalidad política.

b) Construcción de un templo del Sol en Roma e institución de fiestas periódicas

La vinculación de Aureliano con el culto solar tuvo sin lugar a dudas su más alta expresión pública con la construcción de un templo al Sol. Aureliano mando edificar en Roma, sobre el *Campus Agrippae*, un magnifico templo al Sol, que fue inaugurado y consagrado en el verano del año 274. En su interior, junto a estatuas de Helios y de Baal[147] e infinidad de oro, piedras preciosas y otras muchas riquezas provenientes del botín de Palmira y de las expediciones orientales del emperador, aparecían representados en los frescos de sus muros Ulpio Crinito, amigo y pariente del emperador, y Aureliano.

[Ulpius Crinitus], qui pictus est cum eodem Aureliano in Templo Sollis. (S. H. A., *Aurelian*., X, 2)

Según una hipótesis planteada por J. Gagé, recogida por Cizek, la representación conjunta de ambos personajes podría responder a un rito mitraico, ya que los iniciados al culto de Mitra eran agrupados en torno a un *padre* y repartidos según su grado de iniciación; para ambos autores *Ulpius Crinitus* pudo ser el padre mitraico de Aureliano.[148] Si ello fuera verdad, el pueblo romano habría contado con una imagen pública del emperador reflejando su iniciación al culto mitraico. Desgraciadamente, no contamos con una descripción detallada de dichos frescos, pero sería muy tentador plantear la hipótesis de que Aureliano pudiera aparecer representado como un doble del Sol, sobre una cuadriga o caballo y con el manto desplegado al viento, sacrificando un toro, lo que supondría contar

con una imagen base para la creación de algunos de los *omina imperii* arriba señalados.

Para completar aquella fundación, Aureliano instituyó un *Agon Solis*, o juegos solemnes consagrados al Sol, que debían realizarse cada cuatro años en Roma.[149] El primero de ellos fue celebrado en el año 274 con ocasión de la dedicación del nuevo templo.[150] En la estrategia política y religiosa de Aureliano, estos juegos –y no debemos olvidar la importancia política de los *ludi* como aparato ideológico a lo largo de toda la historia de Roma–[151] estaban destinados a convertirse en los juegos más importantes de Roma.[152]

c) Creación de un colegio de pontífices del Sol

Para el culto del Sol creó Aureliano un colegio de pontífices, conocidos con la denominación de *Pontifices Dei Solis*,[153] del que formaron parte destacados senadores,[154] lo que permitió al emperador panonio, cuyo origen era netamente militar, aproximarse al prestigioso grupo senatorial romano.

2. *El sincretismo religioso*

El Sol de Aureliano brillaba bajo su forma más abstracta y general, lo que le permitía englobar todos aquellos cultos y divinidades con cierta relación con el Sol. Entre ellos, y de forma destacada, el culto de Mitra, cuya asociación con el Sol es muy anterior a este período.[155] Como recordaba L. Homo, al mismo tiempo que en el Imperio se multiplicaban los cultos, paralelamente se iban afirmando las tendencias monoteístas. El paganismo romano y oriental tendía hacia el monoteísmo, concebido bajo la forma a la vez general y concreta, religiosa y filosófica, del monoteísmo solar. Las divinidades particulares como Júpiter, Apolo, Marte, Serapis, Atis, Baal, Hércules, Adonis, Osiris, Mecurio y Mitra, aparecían como encarnaciones o manifestaciones precisas de una divinidad superior, el Sol.[156]

La existencia de este sincretismo nos hace entender que en los relatos arriba estudiados se produzcan algunas confusiones entre los atributos o ritos de distintas divinidades solares, lo que me ha permitido utilizar las denominaciones *Mitra* y *Sol* con premeditada ambivalencia, ya que en este momento histórico ni ambas divinidades ni sus cultos pueden ser definidos aisladamente.

3. *El contexto de crisis que preside el acceso al trono de Aureliano y superación de la misma*

Lucius Domitius Aurelianus, originario de la ciudad panonia de Sirmio e hijo de un humilde colono que trabajaba la tierra del clarísimo senador Aurelio (Ps. Aur. Vict., *Epit*., XXXV, 1),[157] es un buen ejemplo, bastante común a partir del siglo III, de la elevación a la dignidad imperial de un personaje originario de los ámbitos menos romanizados del Imperio romano y con una carrera netamente castrense. Aunque la llegada al trono del nuevo emperador, en el año 270, se vio brevemente turbada por el episodio de Quintilo, hermano de Claudio II, los verdaderos problemas a los que tuvo que enfrentarse Aureliano durante las primeras etapas de su reinado no derivaron ni de la necesidad de legitimar su poder, obtenido gracias al apoyo del ejército, ni de la oposición al mismo por parte de los grupos de presión romanos, sino del largo declive que tanto a nivel político como social, económico y espiritual, afectaba la unidad de la comunidad y del Imperio romano.

Sin entrar aquí en el amplio debate historiográfico sobre las variadas manifestaciones de la llamada crisis del siglo III en las distintas regiones del Imperio romano, el período comprendido entre los años 235 y 268, conocido bajo la denominación de «anarquía militar», viene caracterizado por los factores que a continuación se detallan.[158]

A la gran epidemia de peste –que diezmó la población del Imperio romano a lo largo de estos años, y que sin duda alteró profundamente la confianza de la sociedad romana en sus creencias sobre la vida y la muerte–, y a la grave crisis económica,

especialmente monetaria, debemos sumar la ruptura de la integridad territorial del Imperio romano y, por ende, la tranquilidad de su población, dada la continua presión contra sus fronteras, ejercida por infinidad de poblaciones bárbaras que el tradicional sistema defensivo romano era incapaz de dominar.

El *limes* occidental fue traspasado por francos, alamanes y germanos, que según algunas fuentes literarias consiguieron llegar a las costas orientales de Hispania.[159] El *limes* oriental se vio igualmente afectado por la presión de godos, vándalos, marcomanos, sarmatas, etc., que crearon una gran inseguridad no sólo en las provincias romanas orientales, sino también en el tráfico marítimo mediterráneo. Pero, tal vez, mucho más importante que las amenazas de estos pueblos bárbaros fueron las aspiraciones imperialistas de la dinastía persa de los sasánidas.[160] Su potencial militar, al que Roma ya se había enfrentado desde tiempos del último de los severos, permitió a Sapor I tomar como prisionero al emperador romano Valeriano y capturar la ciudad de Antioquía.

A estos factores externos cabe añadir toda una serie de procesos autonomistas, en el lenguaje histórico denominados *tendencias centrífugas*, cuyos más significativos y duraderos representantes fueron el imperio Galo de Póstumo y el reino de Palmira. Tanto por su extensión –el imperio galo de Póstumo llegó a ocupar las provincias romanas de Galia, Britania e Hispania– como por su perfecta organización –una copia de la romana–, tales enclaves destruyeron por largos años la unidad territorial del Imperio romano. La autoridad y prestigio del emperador o, más genéricamente, de la autoridad imperial, estuvo también afectada en este período de crisis. Si bien la captura del emperador romano Valeriano por parte del monarca persa Sapor I y su no liberación por Roma puede ser considerada la culminación del proceso de desprestigio de la dignidad imperial romana en el siglo III, ya mucho antes la proliferación de usurpadores –la *Historia Augusta* señala la existencia de treinta, tan sólo durante los reinados de Galiano y Valeriano–, el control del ejército en la elección imperial, la brevedad y debilidad de la mayoría de los reinados, o la existencia de más de un emperador al mismo tiempo, habían influido negativamente en la

opinión pública a la hora de concebir la figura imperial y los ideales asociados a la misma desde los primeros tiempos del Imperio. No debemos olvidar, en este breve resumen sobre el contexto histórico que antecedió a la proclamación imperial de Aureliano, la crisis espiritual de la población romana, ampliamente estudiada por numerosos investigadores. Fue esta situación la que favoreció el auge de ciertos cultos orientales frente a la religión romana tradicional.

Ciertamente, bajo el reinado de Claudio II el Gótico fueron superados algunos de estos problemas, pero fue en época de Aureliano cuando el Imperio romano, o mejor dicho, la población romana, vuelve a confiar en la fortaleza y poder de su imperio y en su destino. Este proceso tuvo como base objetiva los éxitos militares de Aureliano, aunque fue ampliamente potenciado por la propaganda imperial que difundió la imagen del emperador como *restitutor orbis*. Dicha imagen tuvo su mejor concreción en la entrada triunfal de Aureliano en Roma a principios del año 274; la espectacularidad del triunfo (S. H. A*., Aurelian*., XXXIII-XXXIV) no eclipsó el simbolismo político que tuvo la presencia en el cortejo de Tétrico y Zenobia como prisioneros del emperador, pues como afirma Eutropio, simbolizaba la reconquista de Oriente y Occidente:

ingressusque Romam nobilem triumphum quasi receptor Orientis Occidentisque egit praecendentibus currum Tetrico et Zenobia. (Eutr., IX, 12, 2)

Aureliano era el unificador del Imperio romano y vencedor de todos aquellos que habían favorecido su disgregación. En esta coyuntura, la asimilación del emperador con el dios *Sol Invictus Mithra* no era difícil, puesto que Sol-Mitra, divinidad con una presencia muy destacada entre los cultos militares, es un dios vencedor (*Invictus*) que con el sacrificio del toro elimina el mal de la tierra e inicia una nueva época de prosperidad. Aureliano era un soldado que debía tanto sus ascensos como los éxitos de su reinado a sus victorias militares y que, al derrotar a los enemigos del Imperio romano, inaugura una nueva época de prosperidad y paz en el mismo.

Por otro lado, y a consecuencia de las tendencias sincretistas y monoteístas antes señaladas, el culto al Sol se configura ahora bajo una forma tan abstracta y general que es capaz de englobar a la mayoría de divinidades supremas de cualquier región del Imperio, especialmente las de su parte oriental. Y si bien el término *monoteísmo* puede resultar impropio, cabría sin embargo afirmar que el culto solar impulsado por Aureliano propendía a unificar toda una diversidad de divinidades en un dios absoluto, único y todopoderoso. De este modo, el proceso de reunificación del Imperio romano se fortalecía asociando a la idea de un sólo imperio y de un sólo emperador la figura de un sólo dios supremo, de un dios legitimador del poder del único emperador de Roma. Él es el *Restitutor Orbis* en todos los sentidos.

Advirtamos que, con frecuencia, en las acuñaciones monetarias Aureliano aparece vinculado a las divinidades solares. Así, junto a la leyenda *Sol Dominus Imperi Romani*, a la figura del Sol, a una cuadriga a galope, o a un león (símbolo mitraico), aparece frecuentemente la imagen o, las más de las veces, el busto radiado del emperador.[161] Es significativo que, mientras que Aureliano está representado con el busto radiado, su esposa Severina aparece sobre una luna creciente.[162] Se trata de un evidente intento por identificarse con Mitra y su doble femenino Anâhitâ, equivalentes del Sol y de la Luna.

En conclusión, podemos señalar que la convergencia de la totalidad de *omina imperii* de Aureliano en torno a ritos y símbolos del culto solar, no es un hecho aislado del contexto histórico en el que los sitúa Flavio Vopisco Siracusano, sino que responde perfectamente a un tema, el del culto solar, que fue fundamental para la política del emperador Aureliano y que constituyó incluso, como demuestran la actuación edilicia y las acuñaciones numismáticas, un claro recurso propagandístico del emperador panonio. Ahora bien, como ya he señalado en anteriores trabajos, esto no significa que los *omina imperii* sean una creación erudita de la propaganda imperial, sino que ya hemos apreciado al analizar cada uno de los casos cómo la presencia de elementos costumbristas, de indefiniciones, de deformaciones y de diversas y

complejas estructuras ideológicas relativas al concepto de poder de carácter universal nos autorizan a suponer que nos hallamos ante el reflejo popular del programa ideológico oficial del emperador Aureliano.

No podemos finalizar el análisis de los *omina imperii* de Aureliano sin señalar que éstos aparecen organizados respetando el *cursus honorum* del emperador (fenómeno que se repite en todos los grupos ominales tanto de Suetonio como de la *Historia Augusta* por mí analizados). Esta secuencia es relativamente simple para el caso de Aureliano, ya que se agrupa en torno a dos episodios concretos: los seis primeros presagios tuvieron lugar en los primeros años de su vida, seguramente poco después de su nacimiento, y los cuatro restantes cuando servía en el ejército, y concretamente en el curso de su cargo como legado en Persia. Ambas circunstancias poseen un marcado simbolismo mágico y político; la primera, por el valor mágico-religioso del nacimiento o inicio en la Antigüedad, y la segunda, por ser Mitra una divinidad con gran importancia en los cultos de las legiones romanas en el siglo III. Además, la concentración de casi la mitad de los relatos ominales en el momento en el que Aureliano servía en el ejército responde perfectamente al proceso evolutivo que sufre la naturaleza de los presagios de poder durante los tres primeros siglos de nuestra era, ya que frente a los *omina imperii* de los emperadores del siglo primero, cuya estructura sigue la tradición religiosa romana, a partir del tercero es muy frecuente que los *omina* presenten elementos de la mística imperial de una naturaleza eminentemente militar.

1. *Historia Augusta*, Madrid, 1986, traducción de V. Picón y A. Cascón: «Matrem quidem eius Callicrates Tyrius, Graecorum longe doctissimus scriptor, sacerdotem templi Solis, quod in uico eo, in quo habitabant parentes, fuisse dicit. Habuisse quin etiam non nihilum diuinationis, adeo ut aliquando marito suo iurgans ingesserit, cum eius et stultitiam increparet et uilitatem: "en imperatoris patrem". Ex quo constat illam mulierem scisse fatalia. Idem dicit auspicia imperii Aureliano haec fuisse: primum pueri eius peluem serpertem plerumque cinxisse neque

umquam occidi potuisse, postremo ipsam matrem, que hoc uiderat, serpentem quasi familiarem occidere noluisse. His accedit quod ex palliolo purpureo, quod Soli sui temporis imperator optulerat, sacerdos mulier crepundia filio fecisse perhibetur. Addit etiam illud, quod uinctum fasceola Aurelianum aquila innoxie de cunis leuauerit et in aram posuerit, quae iuxta sacellum forte sine ignibus erat. Idem auctor est uitulum matri eius natum mirae magnitudinis, candidum sed purpurantibus maculis, ita ut haberet in latere uno "aue" et in alio coronam. Multa superflua in eodem legisse (me) memini; quippe qui adseueret etiam rosas in eiusdem mulieris chorte nato Aureliano exisse purpureas, odoris rosei, floris aurei. Fuerunt et postea multa omina iam militandi futuri, ut res monstrauit, imperii. Nam ingrediente eo Antiochiam in uehiculo, quod prae uulnere tunc equo sedere non posset, ita pallium purpureum, quod in honore eius pansum fuerat, decidit, ut umeros eius tegeret. Et cum in equum transire uellet, quia inuidiosum tunc erat uehiculis in ciuitate uti, equus est ei imperatoris adplicitus, cui per festinationem insedit. Sed ubi comperit, semet ad suum transtulit. Data est ei praeterea, cum legatus ad Persas isset, patera, qualis solet imperatori dari a rege Persarum, in qua insculptus erat Sol eo habitu, quo colebatur ab eo templo in quo mater eius fuerat sacerdos. Donatus eidem etiam elefantus praecipuus, quem ille imperatori optulit, solusque omnium priuatus Aurelianus elefanti dominus fuit». (S. H. A*., Aurelian*., IV, 2-7; V, 1-6)

2. Así, por ejemplo, Ch. Lécrivain: *Études sur l'Histoire Auguste*, París, 1904, p. 354: «Tout ce long mordeau est évidemment apocryphe et de l'invention de Vopiscus que le met au compte d'un auteur fíctif, Callicratès». F. Paschoud afirma que los capítulos 4 y 5 son «entièrement inventés»; F. Paschoud: *Histoire Auguste*, t. V, 1, *Vies d'Aurélien, Tacite*, París, 1996, p. 72.

3. M. Requena: *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid, 2001.

4. Véase F. Jacoby: FGrHist 213 F1, aparato crítico; P. Soverini: *Problemi di critica testuale nella Historia Augusta*, Bolonia, 1981, pp. 139-141. Sobre la frase «sacerdotem Templi Solis, quod in vico eo, in quo habitabant parentes, fuisse dicit» han recaído otras conjeturas: *sui* (Mommsen), *et quidem* (Bitschofsky). Los manuscritos transmiten la lectura *qui*.

5. Sólo conocido por la cita de los S. H. A.; véase FGrHist 213 F1; F. Jacoby, RE, X, 2, col. 1639, *s.v. Kallikrates* (10); R. Syme: «Bogus Authors», BHAC, 1972-74, Bonn, 1976, pp. 311-321 (esp., 320-321), quien plantea la posibilidad de que el nombre de este autor sea una ingeniosa invención del autor de la *Historia Augusta* basado en un pasaje de *La Eneida* (véase p. 23). F. Paschoud considera que la invención del nombre de Calícrates de Tiro deriva del hecho de ser la ciudad que le da nombre a la patria de la púrpura: «Tyr est la patrie de la pourpre: il tombe donc sous le sens qu'un autor qui a enregistré tant d'omina où intervient la pourpre (*cf. 4,5; 4,7; 5,1; 5,3*) et annonçant le destin d'un futur purpuratus ne peut venir que de Tyr», P. Paschoud: *Histoire Auguste...*, p. 73.

6. Así, Teógenes (Suet., *Aug*., XCIV, 12) y Publio Nigidio (Suet., *Aug*., XCIV, 5) anunciaron a Augusto su futuro poder; Escribonio (Suet., *Tib*., XIV, 2) y Trasilo (Suet., *Tib*., XIV, 4; Tac., *Ann*., VI, 21) a Tiberio; el hijo de Trasilo (Tac., *Ann*., VI, 22) a Nerón; Ptolomeo a Galba (Plu., *Galba*, XXIII, 7); Seleuco (Suet., *Otho*, IV, 1) y Ptolomeo (Tac., *Hist*., I, 22) a Otón; Seleuco (Tac., *Hist*., II, 78) a Vespasiano; astrólogos o matemáticos anónimos a Vitelio (Suet., *Vit*., 3, 2), Adriano (S. H. A., *Hadr*., II, 3-4), Septimio Severo (S. H. A*., Sept. Sev*., II, 8-9), a ambos Gordianos (S. H. A*., Gord*., XX, 1-2) y a Diadumeno (S. H. A*., Diad*., V, 1; V, 4); magos a Septimio Severo (S. H. A*., Did*., VII, 9-10); caldeos a Nerón (Tac*., Ann*., XLV, 9, 3); adivinos a Alejandro Severo (S. H. A*., Alex*., XIV, 3-4); profetas a Vespasiano (Suet*., Vesp*., IV, 5; Tac*., Hist*., V, 13); arúspices a Alejandro Severo (S. H. A., *Alex*., XIII, 6); una doncella de Clunia a Galba (Suet*., Galba*, IX, 2), una mujer druida a Diocleciano (S. H. A*., Car*., XIV, 1-15, 6), una mujer de los catos a Vitelio (Suet*., Vit*., XIV, 5); y personas con ciertos conocimientos en astrologia como Elio Adriano, tío del emperador Adriano, a su sobrino (S. H. A*., Hadr*., II, 3-4). El propio Septimio Severo lo anunció para sí mismo (S. H. A*., Sept. Sev*., III, 9; S. H. A*., Geta*, III, 1; S. H. A*., Sept. Sev*., V, 3-4) y el historiador Flavio Josefo a Vespasiano (Suet*., Vesp*., V, 6; J. B. J., III, 8, 9).

7. Mientras que J. Réville (*Die Religion in Rom unter den Severern*, Leipzig, 1888, p. 97 nota 2), afirma que «die Mutter Aurelians war Priesterin der Sonne oder des Mithras in Sirmium»; E. Cizek: *L'empereur Aurélien et son temps*, París, 1994, p. 13, niega esta segunda posibilidad: «Il convient pourtant de noter que ce culte, dont la mère de petit Lucius était prêtresse, ne pouvait pas être le mithriacisme, qui n'était desservi que par des hommes». La epigrafía demuestra la exclusión de las mujeres de este culto; véase M. Clauss: *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart, 1992, p. 277. En todo caso, y como veremos a lo largo de este capítulo, el sincretismo de ambos cultos a finales del Imperio, dio lugar a ciertas *confusiones* en los rituales de estas dos divinidades solares. Es un fenómeno que debemos tener en cuenta para poder entender y situar en su contexto real posteriores *omina* de Aureliano.

Según L. Homo (*Essai sur le regne de l'empereur Aurélien [270-275]*, París, 1904, pp. 28-29), el culto solar, bajo su forma itálica, había sido en Roma «desservi par la gens Aurelia» y era para esta familia una especie de culto doméstico, por lo que «il est très admissible que la mère d'Aurélien, femme d'un colon du sénateur Aurelius et probablement elle-même affranchie des Aurelii, ait eu un culte particulier pour la religion solaire, et qu'elle ait été choisie, de preférénce à toute autre, comme prêtresse du Soleil, dans la localité qu'elle habitait». Para Ch. Lécrivain: *Études sur...*, p. 353 n. 1; los argumentos de L. Homo «nous paraissent peú concluants».

8. M. Fluss, RE, III, A, 1, cols. 351-353, *s.v. Sirmium*; A. Mócsy: «Pannonien und die Soldatenkaiser», ANRW, II, 6 (1977), pp. 557-582; para la ciudad de Sirmio, pp. 561-562.

9. R. Syme: «Bogus Authors», BHAC (1972-1974), Bonn, 1976, p. 320-321.

10. Véanse los capítulos segundo y tercero de M. Requena: *El emperador predestinado*...

11. E. Riess: RE, XVlll, cols. 350-378 (esp., 366), *s.v. Omen*; G. Glotz: *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, París, 1904, pp. 117 ss.; M. Reinhold: *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity* (col. Latomus, CXVI), Bruselas, 1970; U. von Süssenbach: «Cyclas», BHAC, 1971 [Bonn, 1974], pp. 185-236; H. Blum: *Purpur als statussymbol in der Griechischen Welt*, Bonn, 1998. Para su presencia en otros *omina imperii*, M. Requena: *El emperador predestinado...*, pp. 121-133.

12. R. Kreis y V. Schaewen: RE, XVlll, 3, cols. 248-254, *s.v. pallium*.

13. R. Vollkommer: LIMC, VI, pp. 583-626, *s.v. Mithras*; C. Letta: LIMC, IV, pp. 592-625, *s.v. Helios-Sol*.

14. En su origen como elemento protector, ya que existía la creencia de que el ruido, especialmente de determinados metales, aleja los malos espíritus. Sobre su uso en numerosas ceremonias, véase P. Brocato y C. Z. Buda: «*Phormiskos* o *platagè*? *Crepundia*? Sulla funzione di un oggetto fittile in ambito greco, etrusco e latino», AION, *ArchStAnt*, N. S., 3 (1996), pp. 73-90.

15. E. Fernique: DS, l, pp. 1.561-1.562, *s.v. crepundia*; A. Ernout y A. Meillet: *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, París, 1951.

16. L. Agnes: *Scrittori della Storia Augusta*, Turín, 1960.

17. P. Soverini: *Scrittori della Storia Augusta*, II, Turín, 1983.

18. D. Magie: *The Scriptores Historiae Augustae*, III, Londres, 1980.

19. E. Höhl: *Historia Augusta. Römische Herrschergestalten*, Zurich / Munich, 1985.

20. F. Paschoud: *Histoire Auguste*...

21. *Historia Augusta*... (trad. V. Picón y A. Cascón)

22. H. Blümmer: *Die Römischen Privataltertümer*, Munich, 1911, p. 303, n. 5; *cf*. *Hrd*., I, 5, 5.

23. G. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912 [reimp. 1971], p. 385.

24. En el capítulo primero del libro I, Valerio Máximo relata numerosos casos de castigos divinos a aquellos que han sustraído o deteriorado la propiedad de los dioses. Así, este autor narra cómo, cuando la ciudad de Cartago fue tomada por los romanos, Apolo fue despojado de su manto de oro, pero el divino poder obró de tal manera que las sacrílegas manos del ladrón aparecieron cortadas entre los trozos del manto áureo (I, 1, 18).

25. E. Fernique: DS, I, pp. 1.561-1.562; H. Rupprecht Goette: «Die Bulla», BJ, CLXXXVI (1986), pp. 133-165.

26. P. Vallette: *L'Apologie d'Apulée*, París, 1971, p. 68 n. 1, señala: «"Crepundia" s'applique ici aux symboles matériels que le fidèle gardait de l'initiation [...]. Ces signes de reconnaissance pouvaient consister aussi en gestes, formules ou mots de passe».

27. P. Boyancé: «Une allusion de Plaute aux mystères de Dionysos (*Miles Gloriosus*, V, 1.012-1.018)», *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire*

anciennes offerts a A. Ernout, París, 1940, pp. 29-37. Tales objetos representaban un destacado papel en los ritos de iniciación, como nos recuerda F. Cumont: *Lux Perpetua*, París, 1949, p. 237: «On montrait aussi au myste certains objets sacrés, les symboles *(*σύμβολα*)*, auxquels on attachait une signification occulte, et qui étaient employés dans les initiations; le dévot pouvait emporter dans sa demeure certains de ces "symboles", mais qui attestaient, le cas échéant, son affiliation à la secte». Véase también A. Delatte: *Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis*, París, 1955, p. 702.

28. G. Glotz: *L'Ordalie...* p. 117.

29. W. K. C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion*, Londres, 1935, pl. IX, *cf*. p. 171.

30. P. Boyancé: «Une allusion de Plaute...».

31. H. Leclercq: DACL, I, 2, cols. 1784-1860, *s.v. amulettes*.

32. *Jul., Or*., VII, 231 d; R. Turcan: *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (EPRO, 47), Leiden, 1975, pp. 110-111.

33. En el bautismo cristiano, la vestidura blanca que se impone al iniciado tras su purificación con agua suele, en determinados ámbitos sociales, pasarse de padres a hijos, quienes lo conservan como símbolo de su iniciación.

34. L. Homo: *Essai sur le règne...*, pp. 188-189.

35. E. Cizek: *L'empereur Aurélien...*, p. 176; afirma, siguiendo los planteamientos de Gagé, que Aureliano no era en su origen adepto al mitraismo, puesto que su madre era sacerdotisa del Sol, aunque como militar pudo pertenecer a alguna *logia* mitraica.

36. Los niños podían ser aceptados en los grados inferiores de la secta; véase F. Cumont: *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I, Bruselas, 1899, p. 318.

37. Según E. Höhl: *Historia Augusta...*, p. 177, se trataría de Caracalla, aunque la cita a la que remite (el pasaje de S. H. A., *Carac*., IX, 7) tan sólo nos informa del reparto entre el pueblo de *caracallas*: «ipse Caracalli nomen accepit a vestimento, quod populo dederat, demisso usque ad talos. Quod ante non fuerat». (S. H. A., *Carac*., IX, 7)

38. R. Kreis y V. Schaewen: RE, XVIII, 3, col. 249.

39. Lo que nos permite suponer que también ocurriría en época romana, aunque los escasos relatos que narran el engalanamiento de las ciudades con ocasión del *adventus principis* no mencionan explícitamente este tipo de adorno. Al respecto, véase J. Lehnen: *Adventus Principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum*, Frankfurt del Main, 1997, pp. 120-124; P. Dufraigne: *Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, París, 1994. Un presagio similar es narrado por Libanio respecto a Juliano: a su llegada a una pequeña villa de Galia, antes de su entrada en Viena, cayó sobre su cabeza una de las coronas suspendidas para decorar la villa (Lib*., Or*., XVIII, 40-41).

40. F. Cumont: DS, III, 2, cols. 1.944-1.954, *s.v. Mithra*; F. Cumont: DS, IV, 2, pp. 1.373-1.386, *s.v. Sol*; R. Vollkommer: LIMC, VI...; C. Letta: LIMC, IV...; estas representaciones suelen figurar asimismo en cualquier estudio sobre ambas divinidades.

41. S. Estiot: «Aureliano», en *Ripostiglio della Venéra. Nuovo Catalogo Illustrato*, vol. II, 1, Roma, 1995, pp. 27-28.

42. Ch. Lécrivain: DS, IV..., p. 353 y F. Paschoud: *Histoire Auguste...*, p. 73, no aceptan como auténtica esta embajada en Persia. Para L. Homo: *Essai sur le règne...*, pp. 32-33, esta información es dudosa: «Il est question également, au paragraphe 5, 5 de la Vita Aureliani, d'une ambassade d'Aurélien en Perse. A cette même ambassade se rapporte probablemente l'entrée d'Aurélien à Antioche mentionnée au paragraphe 5, 3-4. Ces deux indications étant données à propos des présages du règne, il n'y a guère à y attacher d'importance. Si elles sont authentiques (ce qui est plus que douteux), l'ambassade d'Aurélien en Perse doit se placer entre 244 et 251, probablement sous Decius». Según E. Cizek: *L'empereur Aurélien...*, p. 19, Aureliano fue legado ante los persas bajo el reinado de Decio (249-251).

43. Véase R. Turcan: «Le culte impérial au III siècle», ANRW, II, 16, 2, pp. 996-1.084, esp. pp. 1.028-1.029; S. Estiot: «Aureliano...».

44. Véase G. Wissowa: RuK, p. 501. Sobre estos objetos sagrados puede consultarse: A. V. Siebert: *Instrumenta Sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten* (RGVV, 44), Berlín / Nueva York, 1999.

45. Hipótesis confirmadas para otros grupos ominales en M. Requena: *El emperador predestinado...*.

46. Sobre la captura y muerte de Valeriano, véase A. Alföldi: «Die Hauptereignisse des Jähre 253-261 n. Chr. im Orient im Spiegel der Münzprägung», *Berytus*, IV (1937), pp. 41-68 (= *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhundert nach Christus*, Darmstadt, 1967, pp. 149-150); J. Gagé: *La montée des Sassanides et l'heure de palmyre*, París, 1964, esp. pp. 305-316 («La captivité de l'empereur Valérien»).

47. Sobre todo en círculos cristianos, ya que Valeriano había ordenado en el año 257 su persecución. Los fantasiosos relatos sobre la cautividad y muerte del emperador favorecerían las tendecias milenaristas de esta secta.

48. «En effet, [les] sources mettent en relief l'écho terrible suscité par la nouvelle de la capture de Valérien par les Perses [...] C'est pourquoi l'Histoire Auguste s'exclame: "capto Valeriano [...] nutante re publica". Les armées erraient partout [uagabantur], tandis que les commandants militaires murmuraient [murmurabant]. Partout, dans les provinces, régnait le chagrin: "omnium ingens maeror". La maiestitia émergeait, dans tout l'Empire, parce que Gallien s'était emparé du pouvoir impérial et ruinait l'État. Pour sa part Zosime affirme qu'après la capture de Valérien, l'État se seratit retrouvé sans maître et à l'abandon, car "tout l'Empire romain était ruiné, au point que plus rien ne subsistait"»; E. Cizek:

«La succession d'Aurélien et l'échec de Tacite», REA, XCIII (1991), pp. 109-122 (esp. pp. 109-110).

49. Según una versión transmitida por Lactancio, tras su muerte el emperador habría sido desollado, y su piel, coloreada de púrpura, colgada en un templo bárbaro como símbolo de la victoria sobre los romanos (Lact., *Mort. Pers.*, V).

50. Véase M. Requena: *El emperador predestinado...*, pp. 14-40.

51. Sobre la participación de Mitra y de Ahura Mazda en numerosas escenas de investidura real de los monarcas sasánidas, véase R. Ghirshman: «Les scènes d'investiture royale dans l'art rupestre Sassanides et leur Origine», *Syria. Revue d'art oriental et d' archéologie*, LII (1975), pp. 119-129; R. Turcan: *Mithras Platonicus...*, pp. 98-99. En numerosos relieves y monedas de este ámbito aparece Mitra llevando en la mano una corona, que R. Vollkommer denomina *Investiturkranz* (LIMC, *s.v. Mithras*). Pero especialmente significativa es la presencia de esta imagen en las monedas sasánidas que representan la ceremonia de investidura real de algunos monarcas, como Hormizd I y II (LIMC*, s.v*. *Mithras*, p. 593, nº 24).

52. E. Cizek: *L'empereur Aurélien...*, p. 13, no analiza ninguno de los presagios de Aureliano que narra la *Historia Augusta*, aunque de este *omen* señala, «un de ces présages impliquait un serpent. À Rome, cet animal était le symbole du génie du père de famille». Un comentario similar en F. Paschoud: *Histoire Auguste...*, p. 17.

53. E. Pottier: DS, IV, 1, pp. 375-376, *s.v. pelvis*; J. Marquardt: *Das Privatleben der Römer*, Darmstadt, 1975 [Leipzig, 1886], p. 655. Representación del lavado de un niño se hallará en DS, III, p. 479, fig. 2.608.

54. Conviene insistir en que uno de los principios básicos de los relatos ominales es la existencia de una clara relación entre el presagio y la persona a quien va destinado. Esta relación puede establecerse de forma directa –por ser el personaje a quien va dirigido el actor principal del mismo–, o indirecta. En este último caso la relación puede manifestarse de diversas formas: coincidiendo el presagio con su nacimiento real o simbólico; estando presente algún objeto vinculado a él o que lo represente (como aquí ocurre); aconteciendo el presagio en sus propiedades o en las de su familia –generalmente propiedades inmuebles–, o que en el *omen* participe alguno de sus familiares genéticos.

55. A. Hermann: «Das erste Bad des Heilands und des Helden», JAC, X (1967), pp. 61-81.

56. M. Requena: *El emperador predestinado...*, pp. 108-113.

57. E. Casas Gaspar: *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte*, Madrid, 1947, pp. 83-84.

58. Véase J. G. Frazer: *Le Rameau d'Or*, París, 1981-1984 [Londres, 1890], vol. I, p. 41: «Si nous analysons les principes de la pensée sur lesquels est basée la Magie, nous trouverons qu'ils se résolvent à deux: le premier c'est que tout semblable appelle son semblable, ou qu'un effet est similaire à sa cause; le second, c'est que deux choses qui ont été en contact à un certain moment

continuent d'agir l'une sur l'autre, alors même que ce contact a cessé: Nous appellerons le premier principe Loi de Similitude, et le second Loi de Contat ou de Contagion».

La exégesis a este presagio de E. Merten («Die Schildkrötenbadewanne des Claudius Albinus», BHAC, 1979/81, Bonn, 1983, pp. 193-213), ha destacado la importancia del caparazón de la tortuga como símbolo de nobleza y su significado político.

59. M. Ninck: *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, Darmstadt, 1960.

60. W. Kroll: «Alte Taufgebräuche», en *Archiv für Religionswissenschaft*, VIII (1905, Beiheft), pp. 27-53.

61. V. Tran Tam Tinh: *Le culte des divinités orientales à Herculanum* (EPRO, 17), Leiden, 1971, pp. 29-38; Firm. *Err*., II, 5.

62. H. Dumaine: DACL, II, 1, cols. 72-117, *s.v. Bain*; P. de Puniet: DACL, II, 1, cols. 251-346, *s.v. baptéme*; H. Leclercq: DACL, II, 1, cols. 382-469, *s.v. baptistère*; H. Kirsten: *Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien*, Berlín, 1960; V. Saxer: *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et significations d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, 1988.

63. F. Cumont: DS, III, 2, col. 1.949, *s.v. Mithra*; F. Cumont: *Textes et Monuments...*, p. 319; F. Cumont: *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt, 1963, p. 144; R. Turcan: *Mithras Platonicus...*, p. 68.

64. E. Amélineau: «Du role des serpents dans les croyances religieuses de l'Egypte», 1, RHR, LI (1905), pp. 335-360; 2, RHR, LII (1905), pp. 1-32; W. Deonna: «Bijoux annulaires et spécialement colliers, en forme de serpents», en *Artibus Asiae*, XVII (1954), pp. 155-167 y 265-281; L. Bodson*: IERA ZOIA. Contributión à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruselas, 1978, pp. 68-92; H. Egli: *Das Schlangensymbol. Geschichte. Märchen. Mythos*, Olten, 1982; M. Sancassano: «Il mistero del serpente: retrospettiva di studi e interpretazioni moderne», *Athenaeum*, LXXXV (1997), pp. 355-390.

65. Epiph., XXXVII, 5, 5; E. Renan: *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, París, 1891, p. 132; H. Leisegang: *Die Gnosis*, Leipzig, 1924, pp. 150-151; G. Bornkamn: RE, XVIII, 1, cols. 654-658, *s.v. Ophiten*.

66. W. Deonna: *Bijoux annulaires...*

67. Véase el capítulo dedicado a Alejandro Severo de *El emperador predestinado*.

68. La serpiente es también un símbolo solar; véase A. Delatte: «Études sur la magie grecque: I. Spehère magique du Musée d'Athènes», BCH, 37 (1913), pp. 247-278. En concreto, sobre la serpiente como emblema solar, pp. 260-263.

69. F. Cumont: *Textes et monuments...*, pp. 99 ss.

70. G. Popilian y G. H. Poenaru Bordea: «Date noi privind cultele de la Romula-Malva în lumina vaselor cu figuri în relief», *Studii çi Cercetari de Istorie veche*, XIV (1973), pp. 239-257, con numerosa bibliografía sobre dichos hallazgos.

71. P. Selem: *Les religions orientales dans la Pannonie romaine. Partie en Yougoslavie* (EPRO, 85), Leiden, 1980, p. 251.

72. V. Tran Tam Tinh: *Le culte des divinités...*, pp. 29-38.

73. M. Amand: «Notes sur le culte du serpent criocéphale dans la cité des Nerviens», *Latomus*, XXIX (1970), pp. 340-347.

74. F. Cumont: *Textes et monuments...*, pp. 354-358, figs. 238-240; G. Popilian y G. H. Poenaru Bordea: «Date noi privind...»; I. Berciu y C. C. Petolescu: *Les cultes orientaux dans la Dacie Méridionale* (EPRO, 54), Leiden, 1976, pp. 14-19 y 56-58.

75. E. Will: *Le relief cultuel gréco-romain. Contribution a l'histoire de l'art de l'empire romain*, París, 1955, p. 409.

76. M. Clauss: *Mithras. Kult und Mysterien*, Munich, 1990, pp. 128 ss., en las páginas dedicadas a la *Gebrauchskeramik*.

77. F. Cumont: *Textes et monuments*..., pp. 100 ss. La crátera simboliza el agua, el león el fuego y la serpiente la tierra.

78. F. Cumont: *Textes et monuments*..., p. 63 y 67; *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae* (M. J. Vermaseren), I-II, La Haya, 1956 y 1960, I, p. 59, nº 34; 114, nº 216; 122, nº 239; 140, nº 299; 289, nº 829; 323, nº 965; II, p. 28, nº 464; 55, nºs 1.040 y 1.042, etc.; P. Selem: *Les religions orientales...*, p. 125, nº83.

79. Véanse a continuación las páginas correspondientes al siguiente epígrafe.

80. «In id tempus aut non multo prius scopae florere sunt uisae, quibus nobilitatis curia mundabatur, idque portendebat extollendos quosdam despicatissimae sortis ad gradus potestatum excelsos». M. Meslin: «Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin», en *Mélanges W. Seston*, París, 1974, pp. 357-358, ha analizado este prodigio, valorándolo como una pura invención de Amiano Marceliano con la finalidad de criticar la política antiaristocrática del emperador Valentiniano.

81. La floración maravillosa constituye un tema muy frecuente en la tradicion cristiana y popular.

82. Si bien en el caso de Apolo no hay nada de extraordinario, pues según la tradición el dios nació el día 7 del mes de Thargelion o de Hieros, en plena primavera o a principios de la misma, respectivamente (véase Ph. Bruneau: *Recherches sur les cultes de Délos a l'époque hellénistique et a l'époque impériale*, París, 1970, p. 89), no cabe decir lo mismo respecto a Aureliano, ya que según el calendario de Filocalo el futuro emperador nació a finales del verano (el día 5 de los *idus* de septiembre).

83. F. Cumont: *Textes et monumets*..., p. 305; LIMC, *s.v. Mithra* y *Helios-Sol*; F. Cumont: DS, III, 2*, s.v. Mithra*, p. 1.953, *s.v. Mithra*; F. Cumont: LGRM, II, 2, cols. 3.028-3.071, *s.v. Mithras*.

84. F. Cumont: *Textes et monuments...*, p. 55.

85. Véase Ch. Joret: *La Rose dans l'antiquité et au Moyen age. Histoire, légendes et symbolisme*, París, 1892. Las leyendas sobre sus orígenes son variadas y se vinculan a los mitos sobre el nacimiento de Venus, la muerte de Adonis, la sonrisa del Amor, el cabello de la Aurora o el nacimiento de Cypris; es atributo de Afrodita, Dioniso, Eros, las Gracias, Musas, Hebe, Juventud, Ganimedes o la Aurora; simboliza la inocencia virginal, la belleza, el amor, la alegría en los banquetes en donde eran coronados los invitados, el placer, los funerales y la primavera. La rosa como símbolo del martirio entre los cristianos, en S. Poque: «Des roses du printemps à la rose d'automne. La culture patristique d'Agrippa d'Aubigné», *Revue des Études Augustiniennes*, 17 (1971), pp. 155-169.

86. También la cabeza, la rueda y la cruz participan de este simbolismo; véase W. Deonna: «Le Soleil dans les armoiries de la Ville de Genève», RHR, LXXII (1915), 1-129; *idem*: «Questions d'archeológie religieuse et symbolique XIII. Les monuments "gaulois" du musée de Dole», RHR, LXXVIII (1918), pp. 143-161; *idem*: «La Rosace sur la front du taureau sacre», *Pro Alesia* (1921-1922), pp. 22-26; véase también, H. Gaidoz: «Le dieu gaulois du Soleil et le symbolisme de la roue», RA, II (1884), pp. 7-37 y III (1885), pp. 180-203; F. Cumont: *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, París, 1966 [1ª ed. 1942], pp. 225 ss.; D. Gricourt y D. Hollard: «Taranis, le dieu celtique à la roue. Remarques preliminaires», DHA (1990), pp. 275-320; *idem*: «Taranis, Caelestium deorum Maximus», DHA (1991), pp. 343-400.

87. P. Selem: *Les religions orientales...*, p. 125, n. 83: «a.- Grand récipient pour l'eau lustrale. Marbre (h. 0, 85, diamètre 0,67). Au Musée de Ptuj (inv. nº RL 163). Un pied avec base supporte le bassin. Au milieu est une rosette. On suppose qu'il était placé auprès de l'entrée du 11^{e} mithraeum». En numerosos relieves aparece Mitra con el manto corto decorado con una roseta; véase M. Clauss: *Mithras...*, p. 126. Un relieve de Lademburg en el que aparecen representados Mitra y el Sol, está decorado con dos rosetas; R. Beck: «Mithraism since Franz Cumont», ANRW, II, 17, 4 (1984), pp. 2.002-2.115, lám. III. F. Cumont: *Textes et Monuments...*, p. 194: «Sur le monument d'Osterburken, c'est un arbrisseau couronné de fleurs à larges pétales, peut-être un rosier, qui pousse derrière le taureau».

88. Eur*., El*., 739; Soph*., Ai*., 847.

89. F. Daumas: «Le valeur de l'or dans la pensée égyptienne», RHR, CIL (1949), pp. 1-17.

90. Como afirma Ch. Joret: *La Rose dans l'antiquité...*, p. 55: la floración de la rosa intensifica los valores antes señalados de felicidad, alegría, paz, prosperidad y victoria, hasta el extremo de propiciar su celebración casi oficial: «Aussi le moment de la floraison des roses était-il considéré comme un événement heureux. Dans plusieurs villes d'Italie, en particulier à Capoue et à Rome, il y avait au mois de mai- le mois oú elles fleurissent- une fête des roses. Il y avait aussi, les inscriptions en font foi, des fêtes d'un caractère privé, données à cette occasion».

91. Véase M. Requena: *El emperador predestinado...*, pp. 124-126.

92. Véase E. Hohl: «Beiträge zur Textgeschichte der *Historia Augusta*», *Klio*, XIII (1913), pp. 403-404, quien ha destacado la presencia en algunos códices de la expresión *auetrinalio coronam* y el posterior borrado de las letras *tr*.

93. F. Cumont: DS, III, 2, pp. 1.953-1.954, *s.v. Mithra;* R. Turcan: *Mithras Platonicus...*; así, por ejemplo, Mitra hace nacer las almas al mundo al sacrificar al toro, cuya sangre es alimento de vida y eternidad, y su victoria simboliza el triunfo del Bien sobre el Mal y el Desorden.

94. F. Cumont: *Études syriennes*, París, 1917, p. 13 y n. 2; R. Turcan: «La royauté de Mithra», en G. Sfameni Gasparro (ed.): ῾Agaqh alpíV. *Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi* (Storia delle religioni, 11), Roma, 1994, pp. 361-372, esp. p. 368 y n. 47.

95. R. Turcan: «Les autels du culte mithriaque», en *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité* (Lyon, 4-7 junio de 1988), París, 1991, pp. 217-225; M. J. Vermaseren y C. C. van Essen: *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, 1965, pp. 148 ss., pl. LIII-LXV.

96. Las manchas en el cuerpo del toro pueden ser un reflejo de los tatuajes que portaban algunos seguidores mitraicos; véase F. Cumont: *Textes et monuments*..., p. 319-320; F. J. Dölger: «Die Sphragis der Mithrasmysterien. Eine Erläuterung zu Tertullian *De praescriptione haereticorum* 40», *Antike und Christentum*, I (1929 [1974]), pp. 88-91.

97. F. Cumont: DS, III, 2, col., 1949, *s.v. Mithra*; F. Cumont: *Textes et monuments*..., p. 319.

98. Algunos autores han planteado la posibilidad de restituir «ave imperator, in alio coronam», lo que daría al *omen imperii* una mayor claridad en su significado político, pero quebraría sus constantes religiosas; véase, por ejemplo, E. Hohl: «Beiträge zur Textgeschichte...», p. 403, n. 5.

99. Al respecto, véase W. Deonna: «Essai sur la Genèse des monstres dans l'art», REG, XXVIII (1915), pp. 288-349; H. Cancik: «Grösse und kolossalität als religiöse und aesthetische kategorien. Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, silve I, 1: *Ecus maximus Domitiani Imperatoris*», *Visible Religion*, VII (1990), pp. 51-68; M. Clauss: *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart / Leipzig, 1999, pp. 306-311.

100. M. Requena: *El emperador predestinado...*, pp. 67-69.

101. E. Oder: RE, I, 1, cols. 371-375 [373-374], *s.v. Adler*. El águila es el rey de los pájaros, pero también el pájaro de los reyes (véase O. Keller: *Die Antike Tierwelt*, II, Leipzig, 1913 [Hildesheim, 1963], pp. 2-3); como tal, el águila aparece en numerosos relatos grecorromanos de elección divina del soberano: Suet*., Aug*., XCIV, 7; Suet*., Aug*., XCVI, 1; Suet*., Tib*., XIV, 4; Suet*., Clau*., VII, 1; Suet*., Galba*, I, 1; Suet*., Galba*, IV, 2; Ael., N. A., XIII, 1; S. H. A., *Alb*., V, 8; S. H. A., *Diad*., IV, 6; S. H. A., *Diad*., V, 1-2; S. H. A., *Aurelian*., V, 6, etc.

102. J. Gagé: «Tanaquil et les rites étrusques de la "Fortune oiseleuse": de l'ΐυγξ magique au fuseau de Gaia Caecilia», en *Studi Etruschi*, XXII, (1953), pp. 79-102

(=*Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive* [col. Latomus, CLII], Bruselas, 1977, pp. 15-35, esp. p. 32): «En tout cas, si la scène d'investiture prodigieuse de Tarquin par l'aigle a été fixée avec persistance au Janicule nous avons de la peine à penser que ce fut en mémoire de l'entrée de ce pesonnage dans les limites de la Rome d'Ancus; nous croirons plutôt que cette colline, effectivement cargée par nécessité de souvenirs étrusques, avait possédé un *auguraculum* de cette Fortuna Viscata, et que c'est pour cette raison que Tanaquil, magicienneoiseleuse de la Fortune, y attacha son nom d'une marque si durable».

103. R. von Haehling: «Adler und *Pilleus*: Zu den *omina imperii* in der vita des Diadumenus», BHAC, 1986/89, Bonn, 1991, pp. 81-92; para este autor, el relato tendría su origen en la erudición de un *homo litteratus*, autor de una agudeza intelectual, jugando con los dos significados del termino *pilleus*. Sería, por tanto, una creación artificial con un claro carácter crítico hacia el emperador. Hipótesis que responde perfectamente a la corriente historiográfica que, como ya criticamos en capítulos anteriores, ve en los *omina imperii* de la *Historia Augusta* un producto artificial y tardío de un erudito falsario.

104. Ch. Clerc: *Les théories relatives...*, pp. 54-57; A. Alföldi: *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970, pp. 65-79.

105. Un minucioso análisis de este relato y de dicha estructura ideológica, en M. Requena: «Un nuevo Hércules. El presagio de poder de Marco Clodio Pupieno Máximo», *Latomus* (en prensa).

106. S. Eitrem: «Zur Apotheose», *Symbolae Osloenses*, XI (1932), pp. 11-34 (esp. pp. 28-29). Para Eitrem la leyenda no es más que una refacción de la historia de los *Sonnerkinde* a los que está destinado el poder sobre el mundo, y cuyo paralelo más cercano sería el propio Augusto. W. Deonna: «La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maitre du monde», RHR, LXXXIV (1921), pp. 77-107 (esp. pp. 77-80); este autor es también partidario de esa valoración. La explicación del *omen* es totalmente válida, aunque ha sido planteada sin atender al contexto ominal e histórico, de manera que el sentido del relato pierde coherencia global.

107. V. Najdenova: «Les autels mithriaques de la Mesie Inferiore et de la Trace», en *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité* (Lyon, 4-7 de junio de 1988), París, 1991, pp. 141-144; R. Turcan: «Les autels du culte...», *ibidem*, pp. 217-225; E. Will: «L'espace sacrificiel dans les provinces romaines de Syrie et d'Arabie», *ibidem*, pp. 259-263.

108. LIMC, *s.v. Mithra*, p. 612, nº 410 y LIMC, *s.v. Helios-Sol*, p. 341, nº 276.

109. C.-M. Edsman: *Le Baptême de feu*, Leipzig / Uppsala, 1940, centrado en la importancia del fuego en la escatología y culto del judaísmo, del gnosticismo y del critianismo oriental durante la Antigüedad. *Idem*: *Ignis Divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: Contes, légendes, mithes et rites*, Lund, 1949, donde se analiza su importancia en numerosas tradiciones y mitos, desde la Antigüedad a la época moderna.

110. *Ibidem*, pp. 219-224.

111. Los persas inmolaban 360 caballos al Sol; véase F. Cumont: *Textes et monuments*..., p. 126, n. 4; F. Cumont: *Études syriennes*..., pp. 252-253; *cf*. Str., XI, 14, 9.

112. LIMC, *s.v*. *Mithras*, nºs 307 ss.; D. Metzler: «Das Pferd auf den Münzen des Labienus.- Ein Mithras-Symbol?», en *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festscrrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, Leiden, 1987, pp. 619-638 (esp. pp. 633 ss.); M. Duchesne-Guillemin: «Une statuette équestre de Mithra», *Études Mithriaques*, 1978, pp. 201-204; *idem*: «Une seconde statuette équestre de Mithra», en V. Bianchi y M. J. Vermaseren (eds.): *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano* (EPRO, 92), Leiden, 1982, pp. 168-170.

113. Véanse los comentarios de la edicion inglesa de D. Magie y de la italiana de P. Soverini a estos pasajes.

114. «Idem Marcus sederi in ciuitatibus uetuit in equis siue uehiculis». (S. H. A., *Aur*., XXIII, 7)

115. A. Alföldi: «Der Rechtsstreit zwischen der romischen Kirche und dem Verein der Popinarii», *Klio*, 31 (1938), pp. 249-253; A. Chastagnol: *La préfectura urbaine á Rome*, París, 1960, pp. 203-204; *idem*: «Le probleme de l'Histoire Auguste: état de la question», BHAC, 1963 [Bonn, 1964], pp. 43-71 (esp. pp. 60-61); *idem*: *Recherches sur l'Histoire Auguste*, Bonn, 1970, pp. 27-28; D. Vera: «La polemica contro l'abuso imperiale del trionfo: Rapporti fra ideologia, economia e propaganda nell Basso Impero», RSA, X (1980), pp. 89-132 (esp. pp. 128-130); Ph. Bruggisser: «Le char du Préfet. Echos païens et chrétiens d'une polémique dans l'Histoire Auguste et chez Quodvultdeus», en *Historiae Augustae. Colloquium Parisinum. Macerata*, 1991, pp. 93-100.

116. Han negado tal interpretación, W. Ensslin: «Carpentum oder Carruca? Bermekungen zum Fachrrecht und Amtswagen im spätrömischen Reich und zum Versuch einer Datierund der *Historia Augusta*», *Klio*, 32 (1939), pp. 89-105; A. Momigliano: «An Unsolved Problem of Historical Forgery: The *Scriptores Historiae Augustae*», *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, pp. 105-143 (esp. p. 130, n. 40); *idem*: «Per la interpretazione di Simmaco, Relatio 4», *Rendiconti dell'Accad. Dei Lincei, Sc. Mor*., XIX (1964), pp. 225-230.

117. P. Collinet: DS, V, pp. 667-669, *s.v. vehiculum*.

118. W. Deonna: *Le symbolisme de l'oeil*, Berna, 1965, pp. 153 ss.

119. Un caso similar lo encontramos en Camilo, cuya entrada triunfal en Roma sobre un carro tirado por caballos blancos, no fue bien acogida por razones religiosas. Véase Liv.,V, 23, 5: «Maxime conspectus ipse est, curru equis albis iuncto Vrbem inuectus, parumque id non ciuile modo sed humanum etiam uisum: Iouis Solisque equis aequiperatum dictatorem in religionem etiam trahebant, triumphusque ob eam unam maxime rem clarior quam gratior fuit». Entrada tambien recogida por Diodoro (XIV, 117) y Plutarco (*Cam*., 7,1) entre otros. Un análisis de este pasaje destacando la importancia de la *invidia* en el transfondo del

mismo en J. Bayet: *Tite-Live. Histoire romaine*, t. V, París, 1954, pp. 140-155 (*M. Furius Camillus*).

120. Véase A. R. Anderson: «Bucephalas and his Legend», AJPh, LI (1930), pp. 1-21, y las notas 1.238 y 1.239 de F. J. Fernández Nieto: *Solino. Colección de hechos memorables o el Erudito*, Madrid, 2001.

121. Según la tradición, los caballos podían anunciar ciertos acontecimientos futuros (tormentas, buenas cacerías, cosechas abundantes, nacimiento de potros, ataques de los enemigos o muertes) por el movimiento de su cabeza, el aspecto de su mirada, sus relinchos o su silencio; véase Jul., Afric., *Cest*. I, 8 (Vieillefond).

122. J. Gagé: «Sapor et le cheval de Valérien», *Bulletin de la Sociéte Nationale des Antiquaires de France* (1963), pp. 97-100.

123. D. Metzler: «Das Pferd auf den Münzen...», p. 625: «In Iran selbst ist das gesattelte Pferd ferner mit dem Herrscherzeremoniell verbunden».

124. El propio acto de variar de vestido, *mutatio vestis*, tiene un importante simbolismo en la Antigüedad, ya que el vestido es la manifestación externa más visible de la categoría social de aquél que lo porta; véase M.-L. Freyburger-Galland: «Le rôle politique des vêtements dans l'Histoire Romaine de Dion Cassius», *Latomus*, LII (1993), pp. 117-128. Sobre el simbolismo cósmico del vestido, véase R. Eisler: *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des Antiken Weltbildes*, Munich, 1910; W. Deonna: «La légende d'Octave-Auguste...», pp. 82-85.

125. J. Derchain y J. Hubaux: «Le fantôme de Babylone», AC, XIX (1950). Las páginas 367-382 incluyen estas dos anécdotas dentro de toda una serie de presagios de muerte de Alejandro Magno.

126. DS, XVII, 116, 1-4; Ph. J. Derchain y J. Hubaux: «Le fantôme de Babylone...».

127. Sobre la silla curul como símbolo de poder, véase Th. Schäfer: *Imperii Insignia. Sella Curulis und Fasces*, Mainz, 1989.

128. Ch. Picard: «Le trône vide d'Alexandre dans la cérémonie de Cyinda et le culte du trône vide à travers le monde gréco-romain», *Cahiers Archéologiques*, VII (1954), pp. 1-17; J. Bayet: *Histoire politique et psychologique de la religion Romaine*, París, 1957, pp. 137-138; A. Alföldy: *Die monarchische Repräsentation...*, pp. 252-257; Ben L. Damsky: «The throne and curule chair types of Titus and Domitian», *Schweizerische Numismatische Rundschau*, 74 (1995), pp. 59-73.

129. Todos los ejemplos anteriores han sido recopilados por Ph. Bruggisser: *Romulus Servianus: La légende de Romulus dans les Commentaires à Virgile de Servius. Mythographie et idéologie à l'époque de la dynastie théodosienne*, Bonn, 1987, pp. 136-137.

130. Sobre la magia por contagio, véase J. G. Frazer: *Le Rameau d'Or...*, t. I, pp. 113-137.

131. Según J. Gagé: *La monteé des Sassanides...*, p. 68: «du Ier au Vie siècle de notre ère, la base d'opérations était toujours la même pour les armées de l'Empire,

dans le cas de guerre contre les Parthes ou les Perses: Antioche, la grande cité populeuse de l'Oronte, métropole des provinces syriennes».

132. A. Alföldi: «Die Hauptereignisse...», pp. 141-146.

133. Sobre las relaciones e influencia de Persia en el ámbito oriental del Imperio romano durante el siglo III, véase M.-L. Chaumont: «Conquêtes sassanides et propagande Mazdéenne (IIIème siècle)», *Historia*, XXII (1973), pp. 665-710.

134. G. Downey: «Aurelian's Victory over Zenobia at Immae, a. D. 272», TAPhA, LXXXI (1950), pp. 57-68.

135. A. D. E. Cameron: «Literary Allusions in the *Historia Augusta*», *Hermes*, XCII (1964), pp. 363-377 (esp. p. 366); su teoría ha sido fervientemente seguida por J. Schwartz: «Arguments philologiques pour dater l'Histoire Auguste», *Historia*, XV (1966), pp. 454-465 (esp. p. 456); *idem*: «Quelques observations sur des Romans grecs», AC, XXXVI (1967), pp. 536-552 (esp. p. 551).

136. J. Guey: «Les Éléphants de Caracalla (216 après J.-C.)», REA, IL (1947), pp. 248-273; S. Reinach: DS, II, 1, pp. 536-544, *s. v. elephas*; Juv., XII, 106-107; Ael., N. A., X, 1.

137. T. D. Barnes, recensión a E. W. Merten: *Zwei Herscherfeste in der Historia Augusta* (Antiquitas, Reihe IV, Bonn, 1968), JRS, LX (1970), p. 268.

138. H. Hoffmann: «Die Begriffe "König" und "Herrschaft" im indischen Kulturkreis», *Saeculum*, IV (1953), pp. 334-339 (esp. p. 338).

139. Sobre el culto de los elefantes a la Luna, véase A. Passerini: «L'origine della tradizione sul culto degli elefanti per la luna», *Athenaeum*, NS, XI (1933), pp. 142-149; A. Momigliano: «Ancora sul culto degli elefanti per la luna», *Athenaeum*, NS, XI (1933), pp. 267-268.

140. J. Guey: «Les Éléphants de Caracalla...», p. 256, n. 8.

141. H. H. Scullard: *The Elephant in the Greek and Roman World*, Cambridge, 1974, lám. XXII, l.

142. Flavio Vopisco Siracusano afirma que el carro triunfal de Aureliano iba tirado por cuatro ciervos que fueron sacrificados al llegar al Capitolio (S. H. A., *Aurelian*, XXXIII, 3); por el contrario, Zonaras señala que éste fue trasladado por cuatro elefantes (*Zonaras*, XII, 27, p. 153, 9 Dindorf): «έϑριάμβευσεν ἐπὶ ὀχήματος ἐλεφ ἀντων ».

Tradicionalmente se ha pensado que Zonaras alteró el termino ἔλαφος por ἐλεφας, debido a su proximidad; sin embargo, E. Merten ha sugerido que la confusión podía haber sido en el otro sentido. Véase E. Merten: *Zwei Herrscherfeste in der Historia Augusta. Untersuchungen zu den pompae der Kaiser Gallienus und Aurelianus*, Bonn, 1968, pp. 111-116 (esp. p. 113), y F. Paschoud: *Histoire Auguste*..., p. 163.

143. Esta idea ha sido destacada por la mayoría de los biógrafos de Aureliano; véase L. Homo: *Essai sur le règne...*, pp. 184 ss.; M. Clauss: *Kaiser und Gott...*, p.

433 ss.; E. Cizek: *L'empereur Aurélien...*, pp. 175-182, etc.

144. Véase M. Requena: *El emperador predestinado*...

145. E. Cizek: *L'empereur Aurélien...*, p. 175.

146. F. Cumont: DS, lV, 2, pp. 1.373-1.386 (esp. p. 1.385), *s.v. Sol*.

147. Zos., I, 61, 2.

148. E. Cizek: *L' empereur Aurélien...*, pp. 176-177.

149. Hier*., Chron. Abr*., 2.291; Jul., *Or.*, IV, 155 B.

150. L. Homo: *Essai sur le règne...*, p. 186.

151. M. Clavel-Lévêque: «L'espace des jeux dans le monde romain: Hégémonie, symbolique et pratique sociale», ANRW, II, 16, 3 (1986), pp. 2.405-2.563.

152. E. Cizek: *L'empereur Aurélien...*, p. 180.

153. S. H. A., *Aurelian*., XXXV, 3.

154. CIL, VI, 1.397; 1.418; 1.673; 1.739; 1.740; 2.151; X, 5.061, etc.

155. F. Cumont: «La théologie solaire du paganisme romain*», MémAcInscr*., XII (1909), pp. 447 ss.; H. Seyrig: «Le prétendu syncrétisme solaire syrien et le culte de Sol Invictus», en *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine*, Estrasburgo, 1971 (1973), pp. 147 ss.; I. Chirassi Colombo: «Sol Invictus o Mithra», en *Mysteria Mithrae*, Roma / Ostia, 1978-1979, pp. 649 ss.; M. Clauss: «*Sol Invictus Mithras*», *Athenaeum*, LXXVIII (1990), pp. 423-450; W. Fauth: *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantique*, Leiden, 1995.

156. L. Homo: *Essai sur le règne...*, p. 189.

157. Según E. Cizek: *L'empereur Aurélien...*, p. 12, el padre fue un antiguo soldado que, a su salida del servicio militar, había recibido un lote de tierra para cultivar en los dominios de un rico senador.

158. Un análisis más detallado del mismo en L. Homo: «L'empereur Gallien et la crise de l'empire romain», *Revue Historique*, CXIII (1914), pp. 1-22 y 225-267; E. M. Schtajermann: *Die Krise der Sklavenhalterordnung in Westen Römischen Reiches*, Wiesbaden, 1964; A. Alföldi: *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhundert nach Christus*, Darmstadt, 1967; E. Demougeot: *La formation de l'Europe et les invasions barbares. Des origines germaniques à l'avènement de Dioclétien*, París, 1969; M. Christol: «Les règnes de Valérien et de Gallien (253-268): Travaux d'ensemble, questions chronologiques», ANRW, II, 2 (1975), pp. 803-827.

159. Aur. Vict*., Caes*., XXXIII, 3; Eutr., IX, 8, 2; Hier*., Chron. Abr*., 264; Oros*., Hist.*, VII, 22, 7-8, etc.

160. Véase J. Gagé: *La montée des Sassanides...*.

161. H. Cohen: *Description Historique des Monnaies frappées sous l'empire romain*, Graz, 1955, vol. VI, nºs. 5, 10, 15, 17, 66, 67, 123, 138, 147, 156-161, 174, 176, 178, etc.; H. Mattingly: *Coins of the Roman Empire in the Brithish Museum*, Oxford, 1940 [reimp. 1976], vol. V, 1, nºs. 6, 7, 17, 44, 54, 63-65, 67, 77, 78, 134, 137, 319-321, etc.

162. RIC, V, pp. 315-318.

¿SENADOR O SOLDADO? LOS PRESAGIOS DE PODER DEL EMPERADOR TÁCITO

Flavio Vopisco Siracusano, uno de los supuestos autores de la *Historia Augusta*, dedica la mitad del capítulo decimoséptimo de la *Vida de Tácito* a narrar los *omina imperii* de este efímero emperador.

> Tácito tuvo los siguientes presagios de su acceso al trono: un poseso, con los miembros rígidos, gritó siete veces consecutivas en el templo de Silvano: «La púrpura de Tácito, la púrpura de Tácito», lo cual se consideró más tarde como un augurio. El vino con el que Tácito iba a hacer libaciones en el templo de Hércules, en Fondi, se volvió de color de púrpura en un instante. Una vid que daba uvas blancas de Aminia las dio de color de púrpura el año en que él asumió el trono [...] y muchísimas cosas tomaron el mismo color. (S. H. A., *Tac.*, XVII, 1-3)[1]

Antes de iniciar el análisis detallado de estos prodigios, se hace imprescindible realizar un breve resumen de los más destacados comentarios que sobre ellos se han hecho a lo largo de este siglo.

Ernst Hohl[2] no consideraba digno de atención el presente fragmento, únicamente destacaba el importante papel que juega aquí el color púrpura, sobre todo el uso de la expresión *omini deputatum est* como prueba de la datación tardía de la obra, puesto que es una fórmula que utiliza con frecuencia Tertuliano.[3]

Fr. Wagner[4] e Y. de Kisch[5] no aportan ningún comentario nuevo en sus respectivas compilaciones de *omina*, y las ediciones comentadas de la *Historia Augusta* tan sólo señalan la inexistencia de un culto oficial o templo público dedicado a Silvano en Roma, el problema de la localización del templo de *Hercules Fundanus* y el importante simbolismo del color púrpura en la Antigüedad.[6]

J. Schwartz, en su intento por identificar a Juvenal como una de las fuentes que utilizó *le faussaire* que redactó la colección de vidas de la *Historia Augusta*, incluye el primero de los *omina imperii* de Tácito –el que narra los gritos de un poseso en el templo de Silvano– entre los 42 paralelos que ofrecen ambas obras. En concreto, este *omen* derivaría de un fragmento de la cuarta sátira, en la que irónicamente Juvenal pone en boca de Veyento una magnífica predicción de poder para Domiciano a partir de la entrega al emperador de un rodaballo: «Non cedit Veiento, set ut fanaticus uestro / percussus, Bellona, tuo diuinat et: "Ingens / omen habes" inquit, "magni clarique triumphi. Regem aliquem capies, aut de temone Britanno / excidet Aruiragus. Peregrina est belua, cernis / erectas in terga sudes?" Hoc defuit unum Fabricio, patriam ut rhombi memoraret et annos» (Iuv., IV, 123-129). Afirma también que ambos delirios proféticos no son habituales en un *omen*.[7] Con ello, Schwartz se adscribe plenamente a la teoría tradicional sobre el supuesto proceso artificial y literario en la creación de los *omina imperii*, sin profundizar ni en el contenido ni en la estructura de los relatos en cuestión.[8]

La realidad es que, si exceptuamos su utilización como cita para ilustrar la importancia simbólica del color púrpura en la Antigüedad o el supuesto origen literario de los relatos ominales procedentes de la *Historia Augusta*, el interés despertado por los *omina imperii* de Tácito en la historiografía moderna ha sido mínimo y, por consiguiente, carece de un análisis en profundidad.[9] Frente a esa posición, nuestro estudio mostrará la complejidad de unos relatos articulados a partir de ritos cultuales y de estructuras ideológicas relativas al concepto de poder que reflejan perfectamente la imagen popular del emperador Tácito. Una imagen muy distinta a la proyectada por los autores clásicos.

La correcta comprensión e interpretación de los *omina imperii* exige un análisis pormenorizado de todos sus elementos; sólo de esta forma podremos reconocer cuáles son específicos de cada grupo ominal y distinguirlos de aquéllos que responden a estructuras ideológicas repetidas en otros relatos. Para el caso de Tácito, dos son los elementos básicos que a primera vista cabe distinguir:

a) el color púrpura;
b) los templos y cultos de Silvano y de Hércules.

EL COLOR PÚRPURA

Es notoria la importancia simbólica del color púrpura en la Antigüedad como emblema de soberanía.[10] Su continua presencia en los presagios de poder no hace más que confirmar la conocida y popular asociación entre la idea de poder y este color.[11] La expresión *tacita purpura, tacita purpura*, que aparece en la primera parte del relato, no presenta, por tanto, ningún problema de exégesis en este contexto ominal, ya que el concepto de púrpura estaba tan estrechamente vinculado al de poder que con el tiempo fueron naciendo ciertas locuciones, utilizadas con frecuencia por los escritores latinos, y es de suponer que conocidas también por la población romana, para designar esa relación. Así, la expresión latina *purpuram sumere* venía a significar «ascenso al trono» o «toma del poder»; *adorare purpuram*, «prestar homenaje al emperador», y *natalis purpurae*, «aniversario de la toma del poder».[12]

Por otra parte, que el elemento central de este presagio sean los gritos de un hombre supone integrar el relato en la tradición adivinatoria cledonomántica o creencia en el poder religioso-mágico de la palabra humana,[13] pero que aquí, al producirse en un templo, intensifica su simbolismo. Efectivamente, la mayoría de los *omina imperii* tienen lugar en los lugares consagrados,[14] en donde la relación entre la esfera humana y la divina se intensifica y potencia, al integrarse perfectamente en las más profundas y conocidas creencias religiosas romanas, ya que cualquier palabra pronunciada en la celebración de una ceremonia religiosa era valorada como un presagio evidente. Esta es la razón de que en el transcurso de las mismas se adoptase toda una serie de precauciones para evitar que cualquier voz emitida por los asistentes pudiera constituir un mal presagio. Habitualmente el oficiante se cubría la cabeza, se tocaban

las flautas y al comenzar los sacrificios los heraldos gritaban al pueblo *favete linguis*.[15]

Es decir, el presagio contiene características y elementos propios de las creencias mágico-religiosas de la sociedad romana perfectamente comprensibles por cualquier ciudadano.

Además, el que la expresión *tacita purpura* sea repetida siete veces, aparte de añadir al relato el valor mágico de aquel número como símbolo de totalidad y de perfección,[16] en este caso del futuro poder de Tácito, presenta gran similitud con un rito de proclamación imperial, la *acclamatio*. En efecto, la aclamación del emperador fue remplazando al voto efectivo de la asamblea popular e incluso del Senado en la proclamación imperial, hasta convertirse a lo largo del siglo II y especialmente en el III en la forma habitual de elección.[17] Una formula utilizada, según la *Historia Augusta*, para la elección de Tácito (S. H. A., *Tac*., V y VII).

La segunda parte del grupo ominal, que narra los prodigios de la conversión al color púrpura del vino con el que Tácito iba a hacer libaciones en el templo de Hércules, de las uvas blancas de Aminia y de otras muchísimas cosas –«plurima purpurea facta sunt»–, reitera la estructura ideológica que asocia el concepto de poder con uno de sus atributos más representativos y permanentes a lo largo de la historia. Ahora bien, un pequeño detalle cronológico relativo a Tácito nos permite profundizar en el alcance de dicha asociación.

Flavio Vopisco Siracusano afirma que las uvas blancas de una vid cambiaron su color natural por el púrpura[18] el año en que Tácito consiguió el poder («eo anno, quo ille imperium meruit»), momento en el que seguramente pueden también situarse el resto de transformaciones. Eso significa que los presagios de poder de Tácito habrían sucedido en el 275. Pero un espacio temporal tan amplio puede ser reducido si tenemos en cuenta que el cambio sólo pudo producirse dentro del período comprendido entre el momento de maduración de la uva y su recolección: podemos por consiguiente calcular que dicho prodigio tuvo lugar aproximadamente entre mediados de agosto, momento en el que se inicia el proceso de maduración del agraz, y mediados de octubre, época de recolección de la uva, por señalar fechas extremas.

Sobre esta cronología (agosto-octubre del 275) no es difícil fundamentar otros argumentos: según la *Historia Augusta* (S. H. A*., Tac*., III, 2), Tácito fue proclamado emperador el siete de las calendas de octubre (25 de septiembre), fecha que entra dentro del período en el que se pudo producir el prodigio de las uvas. Si a este dato sumamos el hecho de que la mayoría de los prodigios o presagios que anuncian el futuro de una persona o comunidad suelen suceder en días especialmente mágicos o simbólicos para ésta, generalmente en días de inicio de una nueva fase –como los *dies natalis*, *dies lustricus*, *dies virilis togae*, *dies imperii*, calendas de marzo o de enero, inicio de una batalla, *inauguratio* etc.– o en sus vísperas,[19] podemos aventurar, en una primera hipótesis, que nuestro *omen* pudo tener lugar en el *dies imperii* de Tácito o en sus vísperas.

Sin embargo, esta posibilidad presenta la dificultad de que, aun cuando la *Historia Augusta* señala el día 25 de septiembre como *dies imperii* de Tácito, algunos investigadores modernos han dudado y negado la veracidad de dicho dato. Así, frente a J. Schwartz[20] o J. Lafaurie,[21] que consideran exacta la información cronológica aportada por la *Historia Augusta* sobre la elección imperial de Tácito, seis meses después del asesinato del emperador Aureliano,[22] ya desde antiguo ciertos autores han considerado imposible la existencia de un interregno tan largo, y han justificado esta noticia como una creación retórico-política del autor de la *Historia Augusta*, falsa desde el punto de vista histórico.[23] Tal valoración condujo a defender la posibilidad de que Aureliano permaneciese en el poder hasta finales de septiembre, octubre o incluso noviembre del año 275, y a postular que Tácito debió de ser elegido emperador inmediatamente después o, a lo sumo, tras uno o dos meses de interregno.[24]

Si admitimos esta reconstrucción, que sitúa el *dies imperii* de Tácito a finales de noviembre o principios de diciembre, resulta imposible mantener la idea antes señalada de que las uvas blancas de Aminia purpurearon el día o la víspera de la elevación al trono de Tácito, pues en fechas tan tardías ya no permanecen las uvas en los

campos. Ahora bien, un nuevo dato cronológico nos permite plantear otra hipótesis interpretativa.

La *Historia Augusta* afirma que tanto el nacimiento (*natalis dies*) como la elección imperial (*dies imperii*) de Tácito se celebraban en el mes de septiembre, por lo que este mes recibió el nombre de Tácito.

Hic idem mensem Septembrem Tacitum appellari iussit, idcirco quod eo mense et natus et factus est imperator. (S. H. A., *Tac.*, XIII, 6)

Habida cuenta de esa supuesta coincidencia y a las razonables dudas respecto al día de proclamación de Tácito como emperador que aporta la *Historia Augusta*, podemos admitir la posibilidad, ya apuntada por Stein,[25] de que el autor de la vida de Tácito o sus fuentes de información sólo conocieron la fecha de nacimiento de Tácito y no su *dies imperii*, pero que, consciente o inconscientemente, utilizaron la primera para datar su proclamación imperial.[26] Y esta conjetura se ve reforzada por el hecho de que, si bien ambas fechas eran motivo de festejo en Roma, tras la muerte del emperador solía seguir celebrándose el *dies natalis*, mientras que las fiestas en honor del *dies imperii* raramente pervivian tras la desaparición de su titular.[27]

Por ejemplo, el calendario de Polemio Silvio del año 448/449 sólo recoge un *natalis purpurae*, el de Valentianiano III, monarca reinante en el momento de su redacción (*X kal. nov. natalis Valentiniani purpurae*, CIL, I2, p. 275), y el calendario de Filocalo del año 354 menciona dos *natales* de Constantino I (*III kal. mart*., CIL, I^2, p. 258, y *VIII kal. aug*., CIL, I^2 p. 268), ambos con la leyenda *N(atalis D(ivi) Constantini*), y dos de Constancio II (*VIII id. aug*, CIL, I^2, p. 270 y *VI id nov*., CIL, I^2, p. 276), ambas con la mención *N(atalis) Constanti*), fechas que están referidas, sin duda, al día de nacimiento y al día de toma del poder.[28]

Vemos, así pues, que frente a la casi treintena de *natales dies* de los siglos I, II y III, los referidos calendarios incluyen únicamente tres *dies imperii*, los cuales son rigurosamente contemporáneos a la redacción del texto.[29] Esto significa que para cualquier historiador que quisiera realizar la biografía de un emperador anterior, y sobre

todo cuando había escasa documentación –como sucedió con Tácito–, sería mucho más fácil conocer la fecha de nacimiento que la de proclamación imperial. Podríamos reconstruir el siguiente proceso: ante el desconocimiento del *natalis imperii* de Tácito, y bien por una confusión en los datos o por la intencionalidad del autor, tal vez se utilizó la fecha conocida del 25 de septiembre –que originariamente era el día de nacimiento de Tácito– como día de su proclamación como emperador, dato que era necesario establecer para poder analizar los acontecimientos políticos que narra Vopisco. En mi opinión, el autor de la vida de Tácito recogió parte de su información de fuentes en las que ya se había iniciado un proceso de confusión entre el *dies imperii* y el *dies natalis* del emperador, lo que favoreció que, al utilizarse o confundirse la fecha de nacimiento como fecha de elección imperial, se trasladasen con ella ciertas estructuras ideológicas míticas propias del momento mágico-religioso del nacimiento, entre ellas, aquélla que afirma que la presencia o surgimiento de un objeto u animal de color púrpura coincidiendo con el nacimiento de un monarca es un presagio de la gran prosperidad, felicidad y fortuna de su reinado. La cantidad de paralelos que presenta la tradición ominal latina, y que hemos visto en el capítulo anterior, permite suponer la amplia difusión de esta creencia.

Es decir, podemos afirmar por tanto, que las uvas blancas de Aminia purpurearon el *dies natalis* de Tácito y no en su *dies imperii*, como apuntaba la *Historia Augusta*, y se puede añadir que el autor de la vida de Tácito, al utilizar el *dies natalis* como *dies imperii*, trasladó al día de la proclamación imperial ciertas estructuras ideológicas míticas propias del momento mágico-religioso del nacimiento.

Esta confusión demostraría que el redactor de este capítulo ya no entendía el significado interno del *omen* o de la estructura ideológica de concepción del poder que en él se esconde, por lo que resulta imposible pensar en una creación artificial por parte de Flavio Vopisco Siracusano. Nuestro biógrafo tan sólo copió la asombrosa historia tal y como se la habían transmitido, es decir, parcialmente alterada y tal vez enriquecida en algunos detalles, proceso que

resulta habitual en la transmisión de la información por vía popular y oral.

LOS TEMPLOS Y CULTOS DE SILVANO Y HÉRCULES

El presente apartado, que a diferencia del anterior es exclusivo de la vida de Tácito, nos obliga a tratar las siguientes cuestiones:

1. ¿Qué elementos y características propias de los cultos de Silvano y Hércules se distinguen en los relatos?
2. ¿Por qué Tácito, un consular de avanzada edad, es asociado a divinidades como Hércules y Silvano y no, por ejemplo, a Apolo, divinidad a la que según la *Historia Augusta* veneraba y que aparece en uno de sus *omina mortis* (S. H. A*., Tac*., XVII, 5),[30] o a Júpiter, depositario y dador clásico del poder soberano?

Respecto al primer punto, cabe decir que han sido numerosos los intentos por identificar los templos de Silvano y Hércules citados por nuestro relato ominal. Si bien Silvano no recibió un culto de estado ni se le conocen templos, fiestas o sacerdotes dentro del público orden religioso romano,[31] esta divinidad posee numerosos altares, *aediculae* y templos privados en Roma.[32] Tanto Wissowa[33] y Peter[34] como Platner y Ashby[35] plantean la posibilidad de que el templo al que hace mención nuestro relato sea el localizado en el *Collis hortorum*, junto a la antigua Villa Ludovisi, cerca de la Porta Pinciana.

Mayores problemas presenta la localización del templo de Hércules *Fundanus*, ya que si bien para Boehm[36] se encontraría en la localidad de Fundi, Platner y Ashby[37] defienden, con el testimonio de una inscripción (CIL, VI, 311= Dessau, *Ins.Lat.Sel*., 3.449: «Herculi Fundanio (sic) Ti. Claudius Habitus libens uotum soluit»), y de dos citas clásicas (S. H. A*., Tac*., XVII, 2 y Porph., *Hor. epist*., I, 1, 4-5), su localización en la ciudad de Roma, aunque sin especificar el emplazamiento concreto.

Si dejamos a un lado los problemas de localización de ambos templos, ya que ello no altera significativamente la esencia de los *omina*, y pasamos a realizar un breve análisis de las divinidades, observamos que entre ellas existen ciertos paralelismos y similitudes que nos permiten suponer que su asociación no es accidental y que la elaboración del relato no es obra de un *falsario*, sino fruto del contexto histórico e ideológico en el que tuvo lugar la proclamación de Tácito como emperador.

Silvano es un dios muy complejo cuya figura, como la mayoría de las divinidades romanas, va enriqueciéndose y cambiando a lo largo de la historia. Si bien su carácter de vocablo adjetivo permite sospechar que primitivamente tuviese una naturaleza independiente y que en sus orígenes fuese un simple atributo de otras divinidades como Marte, Júpiter o Fauno,[38] ya en época historica lo encontramos perfectamente definido como una divinidad vinculada a los bosques y a la proteción de la vida en estos ámbitos. Es un dios de la selva al que se le irán añadiendo otras potencias como las de dios pastoral, dios de los límites, e incluso dios protector de las casas y el hogar. De todas formas, estas características no deben hacernos olvidar la importancia de Silvano entre los cultos del ejército, especialmente entre los pretorianos.[39]

M. Durry ha señalado cómo, desde la segunda mitad del siglo II d. C., se conocen numerosas dedicaciones de los pretorianos a esta divinidad, cuyo culto, enteramente personal en sus orígenes, llega a ser general y casi oficial a partir del siglo III.[40] En este proceso jugó un destacado papel el hecho de que a partir de la reforma de las cohortes pretorianas realizada por el emperador Septimio Severo, la mayoría de sus miembros procedían de la zona de Iliria y de Tracia,[41] es decir, de regiones en donde el culto de Silvano tiene una especial importancia, hasta el punto de que podría ser calificado como culto patrio. Tal es así que esta área geográfica es, después de la ciudad de Roma, la que mayor número de inscripciones dedicadas a Silvano nos ha transmitido.[42] Lo cierto es que, como sugirió Domaszewski a finales del siglo pasado, Silvano acabó penetrando en la religión militar gracias a los *equites singulares* reclutados en Iliria.[43]

Una vez definida en sus líneas generales la naturaleza de esta divinidad (aspecto que es fundamental para entender su presencia en el relato ominal), cabe señalar que Silvano es una divinidad dotada de cierto espíritu profético, cualidad que se hace mucho más evidente en su asimilación al dios Fauno.[44] Esta función oracular presenta significativamente un claro carácter oral, como se aprecia en la narración de Tito Livio sobre un conocido prodigio atribuido a Silvano. Según el historiador, tras una batalla entre los romanos y etruscos (246 a. C), salió del bosque de Arsia una ingente voz, que se creyó que era la voz de Silvano, anunciando que el ejército romano era el vencedor porque en el enfrentamiento había caído un etrusco más.[45]

Adiciunt miracula huic pugnae: silentio proximae noctis ex silva Arsia ingentem editam vocem; Silvani vocem eam creditam; haec dicta: «uno plus Tuscorum cecidisse in acie; vincere bello Romanum». (Liv., II, 7, 2)

Al igual que Fauno, Silvano habla y revela el futuro con voz humana[46] y, lo que es más importante, es un agente de inspiración fatídica: ambos son «inspirateurs de prophètes humains, sur l'âme desquels ils agiraient por l'enthousiasme».[47] La atribución de estas virtudes explica muy bien el uso del término *fanaticus* en nuestro relato y que la predicción de poder para Tácito proceda de los gritos del dios agente. De esta forma, el relato ominal que aquí analizamos responde perfectamente a las características proféticas propias de esa divinidad, que arraigó con gran fuerza en los cultos pretorianos como consecuencia de la incorporación mayoritaria de soldados procedentes de las regiones de Iliria y Tracia, dos territorios en donde el culto a Silvano adquirió especial importancia.

A su vez Hércules, la divinidad a la que Tácito iba a hacer libaciones cuando el vino se volvió de color de púrpura, no sólo presenta ciertos matices comunes con el dios Silvano, sino que también fue, especialmente en su advocación de *Invictus* del Ara Maxima,[48] una divinidad netamente militar que concentra valores morales relacionados con la mística de la victoria, los cuales fueron potenciados y desarrollados intensamente por los generales de finales de la República y por numerosos emperadores romanos.[49]

Las pruebas de esta vinculación con el estamento militar son numerosas. Sabemos que Sila, Lúculo o Craso consagraron parte de su fortuna y del botín de sus victorias, la llamada *decuma Herculis*, a esta divinidad;[50] M. Minucius Rufus, dictador en el 217 a. C., le dedicó una inscripción votiva;[51] Q. Fabius Maximus Aemilianus, hijo de Paulo-Emilio y cónsul en el 145 a. C., sacrificó una víctima a Hércules Gaditano al inicio de la guerra contra los lusitanos; L. Mummius consagró en el 145 a. C. el templo de *Hercules Victor* para conmemorar su triunfo tras su victoria en Grecia;[52] Pompeyo el *aedes Herculis Pompeiani*, tal vez en el 61 a. C.; Marcius Philippus el templo de *Hercules Musarum* tras su triunfo hispano del 33,[53] y la epigrafía muestra que su presencia es constante en los cultos pretorianos.[54] Dioniso de Halicarnaso definió a este héroe como el mejor general de todos los de su época.[55] Y no olvidemos la importancia de Hércules en la propaganda oficial de numerosos emperadores militares, como Cómodo o Maximino,[56] por no citar algunos otros ejemplos.[57]

Además, gracias a un comentario de Porfirio a la primera epístola de Horacio, sabemos también que la advocación a *Hercules Fundanus* tuvo un marcado carácter guerrero, ya que en su templo podía producirse la consagración de las armas de un gladiador.

Veian(i)us nobilis gladiator post multas palmas consecratis Herculi Fundano armis suis in agellum se contulit. (Porph., *Hor. epist*., I, 1, 4)

Dejando aparte esta relación con el estamento militar, el culto a Hércules presenta la significativa coincidencia con el de Silvano de su gran desarrollo durante los primeros siglos de nuestra era en las provincias danubianas,[58] regiones de donde proceden, en virtud de la reforma militar de Septimio Severo, la mayoría de miembros de las cohortes pretorianas, así como el antecesor y sucesor[59] de Tácito, los emperadores-soldados Aureliano y Probo, oriundos, según la *Historia Augusta*, de la ciudad panonia de Sirmio.[60] Como ahora veremos, estas coincidencias no son meramente casuales, sino que responden perfectamente al contexto histórico del reinado de Tácito, época en la que los soldados de origen ilirio jugaron un

destacadísimo papel en el proceso de elección de los emperadores romanos.

Para finalizar el análisis de los elementos y características propias del culto de Hércules que figuran en el relato, cabe señalar que la realización de libaciones en honor de Hércules –acción central y que transmite su condición prodigiosa a la historia, al transformarse en púrpura el color del vino–[61] viene confirmada por Virgilio con motivo del culto más claramente militar de este dios, el del Ara Maxima.[62] En el libro octavo de la *Eneida*, tras narrar el encuentro entre Eneas y Evandro y los orígenes míticos del Ara Maxima, el poeta describe la celebración de las fiestas en honor de *Hercules Invictus* y la realización conjunta de solemnes libaciones de vino con estas palabras (Verg., *Aen*., VIII, 269-279):

Ex illo celebratus honos laetique minores
servavere diem primusque Potitius auctor
et domus Herculei custos Pinaria sacri.
Hanc aram luco statuit, quae maxima semper
dicetur nobis et erit quae maxima semper.
Quare agite, o iuvenes, tantarum in munere laudum
cingite fronte comas et pocula porgite dextris,
communemque vocate deum et date vina volentes.
Dixerat, Herculea bicolor cum populus umbra
velavitque comas foliisque innexa pependit,
et sacer implevit dextram scyphus. Ocius omnes
in mensam laeti libant divosque precantur.

Resulta, así pues, que tanto la presencia en los relatos ominales de un fanático que presagia con sus gritos el futuro poder de Tácito, como la realización de libaciones de vino, responden perfectamente a formas y ritos consustanciales al culto de Silvano y de Hércules, dos divinidades que gozaron de gran popularidad entre los soldados, especialmente entre aquéllos procedentes de las provincias danubianas, región de donde surgieron el antecesor y sucesor de Tácito, los emperadores-soldado Aureliano y Probo.

Para poder responder al segundo punto (por qué Tácito, un consular[63] de avanzada edad –75 años en el momento de su

elección–,[64] es asociado a divinidades como Hércules y Silvano, y no, en cambio, a Apolo, divinidad a la que veneraba y que se halla presente en uno de sus *omina mortis* [S. H. A*., Tac*., XVII, 5], o a Júpiter, soberano supremo), debemos aproximarnos al contexto político en el que se produce la elección imperial de Marco Claudio Tácito, no obstante las dificultades que nos acechan a causa de la escasa y, en muchos casos, discutible información que sobre este período transmiten los autores clásicos y que ha dado lugar a antagónicas teorías sobre el origen y significado del reinado de Tácito.

La *Historia Augusta*, nuestra mejor fuente de información, describe los acontecimientos que antecedieron a la proclamación de Tácito en los siguientes términos: tras el asesinato de Aureliano por un grupo de soldados incitados por el liberto Mnesteo, hubo un interregno de seis meses de duración debido a las dudas surgidas en el Senado y en el ejército sobre las respectivas competencias y capacidades para la elección imperial. Según Flavio Vopisco, el ejército, impulsado por el odio a sus jefes, envió al Senado una carta en que se pedía que eligieran un príncipe entre los senadores. Pero esta asamblea, como sabía que los príncipes que ella había elegido no eran del agrado de los soldados, declinó el nombramiento en el ejército, y así, tras reiterar los ofrecimientos, transcurrieron seis meses (S. H. A*., Tac*., II, 5-6). El Senado y el ejército hicieron gala de tal ponderación y prudencia que ninguna de ambas instituciones se decidía a elegir al nuevo emperador, eludiendo la responsabilidad (S. H. A*., Aurelian*. XL, 1-4), actitud que no radicaba en la envidia entre ambas instituciones, sino en el respeto (S. H. A*., Tac*., I, 1).

Continúa señalando Flavio Vopisco que lo más prodigioso de esta situación fue el hecho de que, aun careciendo de emperador durante tan largo período de tiempo, hubo gran concordia entre los soldados y calma entre el pueblo, renació la autoridad del Senado, no surgió ningún tirano y todo el orbe fue gobernado según el parecer del Senado, el ejército y el pueblo romano (S. H. A*., Tac*., II, 1-2). Finalmente, el día séptimo de las calendas de octubre Tácito fue proclamado emperador por el Senado y aceptado por el pueblo y por el ejército (S. H. A*., Tac*., III ss.). Con ello el Senado recuperaba el

poder que poseía en los momentos de máximo esplendor de Roma: era, de nuevo, el encargado de elegir a los jefes del Estado romano.

Esta idea omnipresente preside la biografía de Tácito, que se centra casi exclusivamente en narrar la elección de este emperador por parte del Senado y en celebrar la restauración del poder de esta institución frente a los militares. Valgan como ejemplo las cartas privadas de Autronio Tiberiano a su padre Autronio Justo y de Claudiano Sapiliano a Cereyo Meciano que Flavio Vopisco incluye al final de esta biografía y en las que aquéllos manifiestan su alegría y orgullo por la nueva situación.

Privatae autem epistulae haec fuerunt: «Autronio Iusto patri Autronius Tiberianus salutem. Nunc te, pater sancte, interesse decuit senatui amplissimo, nunc sententiam dicere, cum tantum auctoritas amplissimi ordinis creverit, ut reversae in antiquum statum rei p. nos principes demus, nos faciamus imperatores, nos denique nuncupemus Augustos. Fac igitur ut convalescas, curiae interfuturus antiquae. Nos recepimus ius proconsulare, redierunt ad praefectum urbi appellationes omnium potestatum et omnium dignitatum». Item alia: «Claudius Sapilianus Cereio Maeciano patruo salutem. Optinuimus, pater sancte, quod semper optavimus: in antiquum statum senatus revertit. Nos principes facimus, nostri ordinis sunt potestates. Gratias exercitui Romano et vere Romano: reddidit nobis, quam semper habuimus, potestatem. Abice Baianos Puteolanosque secessus, da te urbi, da te curiae. Floret Roma, floret tota res p.; imperatores damus, principes facimus; possumus et prohibere, qui coepimus facere. Dictum sapienti sat est».
Longum est omnes epistulas conectere, quas repperi, quas legi. Tantum illud dico senatores omnes ea esse laetitia elatos, ut in domibus suis omnes albas hostias caederent, imagines frequenter aperirent, albati sederent, convivia sumptuosiora praeberent, antiquitatem sibi redditam crederent. (S. H. A., *Tac*., XIX)[65]

Aurelio Víctor también enfatiza cómo la elección de Tácito por el Senado supuso una restauración del poder de esta institución, aunque desgraciadamente tuvo muy corta duración.

Igitur tandem senatus, mense circiter post Aureliani interitum sexto, Tacitum e consularibus, mitem sane virum, imperatorem creat, cunctis fere laetioribus, quod militari ferocia legendi ius principis proceres recepissent; quae tamen laetitida brevis, neque exitu tolerabili fuit. (Aur. Vict., *Caes*., XXXVI, 1-2)

La descripción de los acontecimientos que figura en estas dos fuentes latinas, así como la supuesta derogación en tiempos de Tácito del edicto de Galieno que excluía a los senadores del servicio militar,[66] contribuyeron a crear una imagen de este efímero emperador totalmente contraria a las de su antecesor y predecesor, Aureliano y Probo, dos soldados ilirios representantes del poder militar frente a la autoridad del Senado. Tácito venía a simbolizar la «restauración del poder senatorial» frente a la anterior «autocracia militar de Aureliano»[67] y al posterior gobierno de Probo.

Ante esta rotunda imagen de un emperador de avanzada edad responsable de la restauración del poder senatorial frente al poder militar de los emperadores ilirios, ¿cómo podemos valorar la paradójica vinculación que los *omina imperii* establecen entre Tácito y dos divinidades que, como hemos podido comprobar anteriormente, están estrechamente relacionadas con el estamento militar de origen ilirio? ¿Por qué los presagios de poder destacan la idea de que Tácito había sido elegido como soberano de Roma por dos divinidades militares, mientras que los autores latinos ensalzan prioritariamente su pacífica elección por el Senado?

Si tenemos en cuenta los factores históricos antes señalados, podemos plantear la siguiente hipótesis de interpretacion de los *omina imperii* de Tácito: los relatos ominales de este viejo emperador serían el evidente reflejo de la imagen de consenso que significó su figura en momentos de tensión. Tácito habría sido elegido desde su nacimiento por dos divinidades militares para alcanzar la dignidad suprema, y el Senado de Roma se limitaría a confirmar setenta y cinco años después tal elección.

En efecto, la idea de que Tácito es el príncipe ideal conveniente a todos y elegido por todos, se aprecia claramente en varios fragmentos de la *Historia Augusta*:[68] Flavio Vopisco, al presentar al todavía senador Tácito, señala que se trata del mismo que fue proclamado emperador después de Aureliano con el consentimiento de todos –*sententia omnium*– (S. H. A*., Aurelian*., XLI, 4). Tras ser elegido emperador en el Senado, sus miembros exclamaron: «Todos de acuerdo, todos de acuerdo» (S. H. A*., Tac*., VI, 9). Al ser presentado al pueblo en el Campo de Marte, el prefecto de la

ciudad, Elio Ceseciano, afirmó que el pueblo y el ejército tenían un emperador elegido por el Senado con el consentimiento de todos los cuerpos militares –«sententia omnium exercituum senatus elegit»– (S. H. A*., Tac.*, VII, 3). Y, el prefecto del pretorio, Mesio Galicano, al hacerlo ante el ejército, dijo a sus hombres que el Senado les había dado el príncipe que le pidieron secundando las recomendaciones y deseos del ejército (S. H. A*., Tac*., VIII, 3-4). El propio emperador Tácito afirmó en su primer discurso al ejército que si bien a Trajano, que también asumió el poder cuando era ya anciano, lo eligió un solo hombre, en cambio a él lo habían elegido primero el ejército y luego el Senado (S. H. A*., Tac*., VIII, 5). Y siendo ya emperador, remitió una carta a su futuro sucesor, Probo, en la que recuerda que el Senado lo eligió para tan alta dignidad siguiendo los deseos del ejército (S. H. A*., Prob*., VII, 2-3).

Así pues, podríamos llegar a plantear que los *omina imperii* forman parte de la idea de consenso que según la *Historia Augusta* simboliza Tácito como emperador nombrado por los soldados, a través de dos divinidades militares, y por el Senado romano. Los presagios de Tácito responderían perfectamente, en definitiva, al contexto histórico en el que los sitúa la *Historia Augusta* y, más concretamente, al programa ideológico que se intentó desarrollar durante el reinado de Tácito, programa basado en la idea de concordia y participación de ambos estamentos en la elección del soberano ideal.

Sin embargo, esta hipótesis presenta el inconveniente de que el entramado historiográfico del que parte no es en absoluto convincente, pues numerosos investigadores han cuestionado la supuesta «restauración senatorial de Tácito» y han afirmado que la versión «idealizada» de su elección imperial transmitida por las fuentes latinas es una creación retórico-política carente de cualquier fundamento histórico. Ello es así porque si descartamos la supuesta derogación en tiempos de Tácito del edicto de Galieno que excluía a los senadores del servicio militar (dato que parece derivar de un error de traducción del texto de Aurelio Víctor),[69] los autores clásicos no mencionan ningún hecho concreto que permita defender la política prosenatorial de Tácito. Por el contrario, estas fuentes,

especialmente las griegas, destacan la intensa y fructífera actividad militar de Tácito.[70] Además, la tradicional suspicacia e incluso enfrentamiento entre el Senado y el ejército, la importancia que desde principios del siglo III tenía éste último en la elección imperial, la crisis de la institución senatorial y el gran poder de los militares de origen ilirio en la política romana de aquellos días, son elementos lo suficientemente importantes como para oponerse a la idea de que el gobierno de Tácito produjo una restauración real del poder senatorial.[71] Como ha señalado L. Polverini, el reinado de Tácito se sustrae definitivamente a cualquier realidad de restauración senatorial.[72]

Radicalizando esta crítica a la supuesta restauración senatorial de Tácito, R. Syme ha planteado la hipótesis de que aquel emperador fuera un antiguo miembro de los militares del Danubio, es decir, un compañero de armas de los emperadores ilirios, cuyo reinado tan sólo significó un enlace o eslabón entre el gobierno de Aureliano y el de Probo.[73] Si a esta teoría del investigador inglés (totalmente rechazada por E. Cizek) sumamos que según Zonaras, Tácito fue elevado a la dignidad imperial por el ejército (Zonar., XII, 28), que en algunas series monetarias de Ticinum aparece representado un soldado que entrega el globo al nuevo emperador (RIC, V, p. 339, nº 127),[74] e incluso, como vimos anteriormente, que la *Historia Augusta* llega a afirmar que fue el ejército antes que el Senado el que eligió a Tácito para tal dignidad (S. H. A*., Tac*., VIII, 5),[75] la valoración de los *omina imperii* que aquí analizamos presenta una sencilla exégesis: son un puro *reflejo* de la realidad histórica, a saber, de la elección de Tácito por los soldados ilirios.

Para finalizar este análisis, y reforzar ese supuesto carácter militar de Tácito, debemos todavía señalar tres importantes aspectos que a continuación detallamos.

El primero de ellos consiste en el hecho de que esta interpretación conviene perfectamente al proceso evolutivo que sufrieron los presagios de poder, como consecuencia de la importancia que el ejército adquiere a partir del siglo III en la elección imperial. Ello motivó que la propia naturaleza de los *omina*

imperii fuese evolucionando y adaptándose a dicha realidad histórica. Frente a los *omina imperii* de Vespasiano, de Antonino Pío, o de Augusto, cuya estructura interna consiste a menudo en simples ritos de investidura imperial claramente vinculados a las más venerables tradiciones republicanas romanas –las ferias latinas, los penates, la entrega simbólica por parte de Júpiter de los objetos garantes del poder, etc.–,[76] empezamos a encontrar con el paso del tiempo numerosos *omina imperii* claramente vinculados a creencias y ritos procedentes del ámbito militar. Veamos aquí los siguientes casos:

De los cinco relatos ominales que anunciaron el poder a Maximino el Viejo,[77] tres de ellos forman parte de los llamados *auspicia militaria*. Son, en concreto, aquéllos que señalan cómo su escudo ardió bajo el sol, su lanza fue atravesada por un rayo y la coraza de su padre, al oxidarse, tenía el color de la púrpura (S. H. A*., Maximin*., XXX, 2-3). Regaliano fue proclamado emperador por los soldados jugando con el valor simbólico de su nombre (S. H. A*. Trig. tyr*., X, 3-6). Parte de los *omina imperii* de Aureliano tuvieron lugar cuando éste servia en el ejército (S. H. A*., Aurelian*., V, 2). Y el *omen imperii* narrado por Flavio Vopisco Siracusano sobre Diocleciano presenta caracteres de la mística del poder originadas en el ámbito militar, ya que no sólo se sitúa el presagio en la época en la que el futuro emperador aún militaba en los grados más bajos del ejército, sino que además se destaca la importancia de la caza mayor, que fue una actividad importante en el entrenamiento militar y posee un destacado simbolismo a lo largo de toda la historia a la hora de representar a los soberanos militaristas.[78] Este relato ominal menciona que un druida presagió el poder a Diocleciano, afirmando que llegaría a ser emperador «cuando diese muerte a *aprum*», creando un juego de palabras entre su valor como nombre común (*aper* significa «jabalí») y Apro, nombre propio del prefecto del pretorio, al que finalmente dio muerte Diocleciano (S. H. A*., Car*., XIV, 1-3; XV, 1-5).

Los *omina imperii* de Tácito responden perfectamente a este grupo de presagios claramente vinculado a la mística y creencias del ejército y que carecen totalmente de elementos que pudieran

vincular al anciano emperador con la tradición senatorial republicana. Así pues, y aceptando las limitaciones que supone la valoración de los relatos ominales de Tácito sin contar con otra base histórica, podemos concluir afirmando que nos encontramos ante tradiciones que, partiendo de estructuras ideológicas tan frecuentes en los relatos ominales como la vinculación entre el color púrpura y el poder, el valor mágico del día del nacimiento, el simbolismo del número siete o el carácter de delegación divina del poder imperial, reflejan la realidad histórica del proceso de elección de Tácito, es decir, su nombramiento por los soldados de origen ilirio.

El segundo de los aspectos a tener en cuenta es que en el grupo ominal de Tácito se produce la significativa circunstancia de que las dos divinidades que favorecen la vinculación del futuro emperador con el estamento militar presentan una relación cultual fácilmente perceptible por la población romana. Así, por ejemplo, en el apartado de su monografía sobre Hércules dedicado a las grandes alianzas clásicas de esta divinidad, Bayet coloca en primer lugar la unión cultual entre Hércules y Faunus, «celui-ci représenté par Silvain, son dérivé ancien, et son substitut presque constant à l'âge classique»,[79] y tanto R. Peter[80] como Boehm[81] han señalado numerosas circunstancias que prueban esa relación cultual. A las numerosas dedicaciones conjuntas a Hércules y Silvano (Dessau, 3463-3471), debemos sumar las intervenciones de Silvano en sueños para hacer honrar a Hércules (Peter, col. 2.950; Boehm, col. 590), la posible confusión de los tipos iconográficos entre ambas divinidades (Bayet: *Histoire politique...*, p. 337; Peter, col. 2.963; Boehm, col. 593) y las influencias mutuas entre de uno y otro: así, Silvano toma el epíteto de *Invictus* y el papel militar de Hércules (CIL, VII, 451) y preside como él las Termas (CIL, IX, 2.447), en tanto que Hércules toma el nombre y las funciones de dios rústico y agreste, e incluso es denominado en una inscripción nieto de Silvano (CIL, VI, 30.738 = *Eph. Ep.*, IV, 736).

La presencia conjunta de divinidades relacionadas cultual, ritual o míticamente dentro de relatos ominales en los que se expresan realidades políticas tan complejas como las señaladas en las páginas

anteriores, permite suponer que la población romana percibía y expresaba numerosas ideas y conceptos de distinta naturaleza a través de relaciones cultuales o narraciones míticas ampliamente difundidas y conocidas. Se trata de un fenómeno que pervivía hasta hace no muchos años en numerosas áreas rurales, en donde se recurría a diferentes tradiciones cristianas o a particularidades de determinados santos para expresar numerosas ideas políticas, sociales o económicas. Circunstancia que también puede ser documentada en el grupo ominal del emperador Vespasiano.[82]

Nuestra valoración de los presagios de poder de Tácito (y éste es, por último, el tercer aspecto destacable) muestra claramente que existe una gran diferencia entre la intencionalidad de la vida de este personaje en la *Historia Augusta* –alabar la restauración senatorial de este emperador– y el significado real de los *omina imperii* de Tácito. Si a ello añadimos el error que supone datar el prodigioso cambio de color de las uvas de Aminia en el año en el que Tácito asumió el trono (que, como antes dije, no es más que una consecuencia del uso de la fecha de nacimiento para fijar el día de proclamación imperial, de forma que arrastrando la fecha se trasladaron también automáticamente a esa segunda efeméride las estructuras ideológicas propias de aquella circunstancia mágica), debemos suponer que estos relatos no fueron creados artificialmente por el autor de las biografías, sino que debió recogerlos en alguna otra fuente sin entender el sentido real de los mismos.

1. *Historia Augusta*... (trad. V. Picón y A. Cascón): «Omina imperii Tacito haec fuerunt: fanaticus quidam in templo Siluani tensis membris exclamauit: "tacita purpura, tacita purpura", idque septimo. Quod quidem postea omini deputatum est. Vinum, quo libaturus Tacitus fuerat in templo Herculis Fundani, subito purpureum factum est. Vitis, quae uuas Aminnias albas ferebat, eo anno, quo ille imperium meruit, purpurascere [...] plurima purpurea facta sunt».

2. E. Hohl: «Vopiscus und die Biographie des Kaisers Tacitus», *Klio*, XI (1911), pp. 178-229 y 284-322, esp. p. 314.

3. *Ibidem*, p. 304, n. 1.

4. Fr. Wagner: *De ominibus quae ab Augusti temporibus usque Diocletiani aetatis caesaribus facta traduntur*, Jena, 1888, pp. 81-82.

5. Y. de Kisch: «Sur quelques *omina imperii* dans l'Histoire Auguste», REL, LI (1973), pp. 190-207, p. 206, n. 55.

6. L. Agnes: *Scrittori della Storia Augusta*, Turín, 1960, p. 516; D. Magie: The *Scriptores*..., vol. III, p. 327; E. Höhl: *Historia Augusta...*, pp. 233-234.

7. J. Schwartz: «Arguments philologiques...», *Historia*, XV (1966), pp. 454-465 y 461, nº 34.

8. Véase M. Requena: *El emperador predestinado...*.

9. La minuciosa recopilación bibliográfica sobre cada uno de los párrafos de la *Historia Augusta* realizado por la doctora E. W. Merten me ha facilitado la localización y estudio de los comentarios al relato aquí analizado; para Tácito, véase E. W. Merten: *Stellenbibliographie zur Historia Augusta, Band 4, Claudius-Carus, Carinus und Numerianus*, Bonn, 1987, p. 136.

10. K. Schneider: RE, XXIII, 2, pp. 2.000-2.020, *s.v. purpura*; M. Besnier: DS, IV, 1, pp. 769-778, *s.v. purpura*; M. Reinhold: *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity* (col. Latomus, CXVI), Bruselas, 1970; H. Blum: *Purpur als Statussymbol...*.

11. S. H. A., *Alb.*, V, 3 y V, 9; S. H. A., *Geta*, III, 2 y III, 5; S. H. A., *Diad.*, IV, 1 y IV, 5; S. H. A., *Alex.*, XIII, 1-2 y XIV, 1; S. H. A., *Aurelian.*, IV, 5; IV, 7; V, 1 y V, 3.

12. Liv., XXX, 42 y XXXVII, 23; Hdn., II, 8; S. H. A*., Trig. tyr.*, XVIII, 3; Aur. Vict., Caes., XCII; Eutr., IX, 26; Amm., XV, 5, 16 y 18, XXI, 9, 8; Cod. Theod., VI, 24, 3; Cod. Just., II, 8, 6; XII, 3, 4; CIL, I^2, p. 275, etc.

13. A. Bouché-Leclerq: *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, IV vols., París, 1879-1882 [1963], vol. I, pp. 154-160 y vol. IV, pp. 135-144. Véase también M. Requena: *El emperador predestinado...*, pp. 96-97.

14. Véase M. Requena: *El emperador predestinado...*, p. 213.

15. A. Bouché-Leclerq: *Histoire de la Divination...*, vol. IV, p. 140: «Au cours des cérémonies religieuses, le rituel, tel qu'il avait été réglé par les pontifes, prenait des précautions contre les paroles de mauvais augure. Non seulement il les bannissait de ses formules, mais il voulait que l'officiant eût la tête couverte d'un voile et qu'on fît silence autour de lui, afin que nul présage fâcheux ne pût frapper ser oreilles ou ses regards. Au commencement du sacrifice, les hérauts criaient au peuple: *Favete linguis*; et, de peur que quelque imprudence en fût commise, on couvrait avec le son des flûtes les bruits qui aurait pu compromettre la marche correcte de la cérémonie»; Ä. Bäumer: «Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, *Naturalis Historia* 28, 4-29)», *Hermes*, CXII (1984), pp. 84-99.

16. W. H. Roscher: *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihren vierfachen Überlieferung*, Paderborn, 1913, analiza ciertas cosmologías basadas en el número siete, así como las referencias a los siete vientos, siete edades de la vida, siete partes del cuerpo humano, siete partes de la tierra, siete vocales, etc; A. Dreizehnter: *Die rhetorische Zahl. Quellenkritische Untersuchungen anhand der Zahlen 70 und 7*, Munich, 1978, analiza noticias como las que señalan que

Alejandro Magno fundó 70 ciudades en Asia, o que Sócrates vivió 70 años desde la perspectiva de que tanto el número 7 como el 70 simbolizan la totalidad o la perfección.

17. R. Cagnat: DS, III, 1, pp. 418-434 (esp. 425*a*) *s.v. imperium*; Bl. Parsi: *Désignation et investiture de l'empereur romain* (*Ier et IIe siècles après J.C.*), París, 1963, pp. 92-99; R. Frei-Stolba: *Untersuchungen zu den Wahlen in der römischen Kaiserzeit*, Zurich, 1976, pp. 71-72.

18. Sobre el color blanco de las uvas de la variedad aminia a la que pertenecía ésta, véase Cato, *Agr.*, CVI, 2; Serv*., Georg.*, II, 97; Isid*., Orig.*, XVII, 5, 18: «aminea dicta, quasi sine minio, id est sine rubore. Album enim vinum reddit».

19. M. Requena: *El emperador predestinado...*, pp. 108-113 y 212.

20. J. Schwartz: «À propos des données chronographiques de l'Histoire Auguste», BHAC, 1964/65, Bonn, 1966, pp. 197-210.

21. J. Lafaurie: «La chronologie impériale de 249 à 285», BSAF (1965), pp. 139-154.

22. Aurelio Víctor también asigna al interregno una duración de seis meses (Aur. Vict*., Caes.*, XXXVI, 1); el *Epitome de Caesaribus*, siete (Ps. Aur. Vict*., Epit.*, XXXV, 10).

23. E. Hohl: «Vopiscus...», p. 284; A. Stein: «Zur Chronologie der römischen Kaiser von Decius bis Diocletian», *Archiv für Papyrusforschung*, VII (1924), pp. 30-51; R. Syme: *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford, 1971, pp. 237-247; L. Polverini: «Da Aureliano a Diocleziano», ANRW, II, 2 (1975), pp. 1.013-1.035. Sobre el posible interregno de Severina, viuda de Aureliano, véase J.-P. Callu: «L'interregne de Severine», en *Orbis Romanus Christianusque. Travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, París, 1995, pp. 13-31; *idem*: «Aurélius Victor et l'interrègne de 275: Problèmes historiques et textuels», *Historiae Augustae Collequium Barcinonense*, Bari, 1996, pp. 133-145. Aunque Callu sitúa el asesinato de Aureliano «à la fin du printemps 275, durant tout l'éte –un petit semestre– ou bien on le maintient fictivement en vie, ou bien on lui substitue sa femme; à l'automne 275, Tacite est le candidat du compromis passé entre le sénat et l'armée» (J.-P. Callu: «L'interregne...», p. 29).

24. Para T. B. Jones: «Three notes on the reign of Marcus Claudius Tacitus», *Classical Philology*, XXXIV (1939), pp. 366-369, esp. p. 368; el 10 de diciembre del 275, coincidiendo con su *II tribunicia potestas*; a finales de año según A. Stein (RE, III, pp. 46-47 y cuadro cronológico de las pp. 50-51). Según E. Cizek: *L'empereur Aurélien...*, p. 206, Aureliano fue asesinado a finales de septiembre del 275 y la reunión del Senado que proclamó a Tácito como emperador se celebró a principios del mes de diciembre de dicho año. F. Paschoud: *Histoire Auguste...*, p. 300: «c'est en réalité vers la fin de novembre, ou dans les tout premiers jours de décembre 275 que Tacite a revêtu la pourpre».

25. A. Stein: RE, III, 2, cols. 2.872-2.881 (esp. col. 2.878), *s.v. Claudius* (361).

26. Para F. Paschoud: *Histoire Auguste...*, p. 300: «Aucune source ne conserve la date de naissance de Tacite. La présente affirmation de "Vopiscus" qu'il serait né

en septembre est donc certainement une pure invention, inspirée par la prétendue date d'avènement en septembre». Como demostramos en las siguientes páginas creemos más oportuno un proceso inverso.

27. Ch. Lécrivain: DS, IV, 1, pp. 2-3, *s.v. natalis dies*.

28. H. Stern: «*Natalis imperii*», *Annuarie de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, IX (1949), Bruselas, pp. 551-559.

29. CIL, I^2, pp. 254-282.

30. «Imago Apollinis, quae ab his colebatur, ex summo fastigio in lectulo posita sine hominis cuiuspiam manu deprehensa est».

31. G. Wissowa: *Religion und Kultus...*, p. 213; R. Peter: LGRM, IV, cols. 824-877 (esp. col. 854), *s.v. Silvanus*.

32. S. B. Platner y Th. Ashby: *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Londres, 1929 [1966], pp. 489-490; R. Peter: *Silvanus*, pp. 854-856.

33. *RuK*, p. 213.

34. R. Peter: *Silvanus*, col. 856, nº 15.

35. S. B. Platner y Th. Ashby: *A Topographical...*, p. 490, nº 6.

36. F. Boehm: RE, VIII, 1, cols. 550-609 (esp. col. 585), *s.v. Hercules* (1).

37. S. B. Platner y Th. Ashby: *A Topographical...*, pp. 252-253.

38. Esta última divinidad posee características muy similares a Silvano, con el que será frecuentemente confundida y asociada.

39. J. A. Hild: DS, lV, 2, pp. 1.341-1.345, *s.v. Silvanus*; I. Klotz: RE, III, A, 1, cols. 117-125, *s.v. Silvanus* (1); R. Peter: *Silvanus*; G. Dumézil: *La religion romaine archaïque*, París, 1966, p. 351.

40. M. Durry: *Les cohortes prétoriennes*, París, 1938, pp. 326-331.

41. A. Passerini: *Le Coorti Pretorie*, Roma, 1969. Si durante los dos primeros siglos del Imperio romano la mayoría de miembros de las cohortes pretorianas proceden de la península itálica, a partir del siglo III las provincias de Pannonia, Moesia y Tracia aportan casi la totalidad de los hombres. En el estudio de Passerini podemos observar gráficamente que, mientras de un total de 971 casos estudiados para los dos primeros siglos del imperio, 838 proceden de Italia, para el siglo III, de un total de 669, 441 proceden de las provincias de Pannonia, Moesia y Tracia (véanse pp. 148 ss. y 174).

42. A. von Domaszewski: *Die Religion des römischen Heeres*, Trier, 1895, pp. 52 ss.; P. F. Dorcey: «The Cult of Silvanus in Dacia», *Athenaeum*, LXVI (1988), pp. 131-140; P. F. Dorcey: *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden, 1992, pp. 154-180.

43. A. von Domaszewski: *Die Religion...*, pp. 52-54.

44. J. A. Hild: *Silvanus*, p. 1.341; A. Bouché-Leclerq: *Histoire de la divination...*, vol. IV, pp. 121-127.

45. Liv., II, 7, 2; Val. Max., I, 8, 5; D. H., V, 16. Este último asigna el fenómeno a Fauno, y afirma luego que los romanos atribuían a esta divinidad los pánicos, creyendo que son obra de este dios cuantas apariciones se presentan a la vista y cuantas voces sobrenaturales perturban sus oídos.

46. A. Bouché-Leclerq: *Histoire de la divination...*, vol. IV, p. 122.

47. *Ibidem*, pp. 126-127.

48. J. Bayet: *Les origines de l'Hercule romain*, París, 1926, pp. 322-332.

49. R. Schilling: «L'Hercule romain en face de la réforme religieuse d'Auguste», *Revue de Philologie* (1942), pp. 31-57 (*Rites, Cultes, Dieux de Rome*, París, 1979, pp. 263-289); W. Derichs: *Herakles. Vorbild des Herrschers in der Antike*, Diss. Colonia, 1950; G. K. Galinsky: *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford, 1972.

50. Plu*., Sull*, XXXV; *idem, Crass*., II, 3; XII, 3.

51. CIL, I^2, 607; VI, 282.

52. CIL, I^2, 626 = VI, 331; S. B. Platner y Th. Ashby: *A Topographical...*, *s.v. Hercules Victor, Aedes*, pp. 256-257.

53. P. Gros: *Aurea Templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste* (BEFAR, CCXXXI), París, 1976, p. 22.

54. M. Durry: *Les cohortes...*, pp. 324-325.

55. D. H., I, 41.

56. W. Derichs: *Herakles...*

57. A. von Domaszewski: *Die Religion...*, pp. 49-50; M. Henig: «The Veneration of Heroes in the Roman Army», *Britannia*, l (1970), pp. 249-265.

58. M. Jaczynowska: «Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut-Empire», ANRW, II, 17 (1981), pp. 631-661, esp. pp. 651-653.

59. El breve reinado de su hermano de madre, Floriano, que no duró más de dos o tres meses, no es significativo en este sentido.

60. S. H. A*., Aurelian*., III; S. H. A*., Prob*., III.

61. Sobre la importancia del vino en numerosos ritos religiosos, véase K. Kircher: *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum* (RVV, IX, 2), Giessen, 1910 [Berlin, 1970]. Las transformaciones relativas al vino, especialmente la conversión del agua en vino, son frecuentes no sólo en la tradición grecolatina, sino también en la cristiana; véase M. Ninck: *Die Bedeutung...*, p. 101, nº 4.

62. R. Peter: LGRM, I, 2, cols. 2.901-3.023 (esp. col. 2.927), *s.v. Hercules im Kultus*.

63. Aur. Vict*., Caes*, XXXVI, 1: «Tacitum e consularibus»; S. H. A*., Tac*., IV, 1: «qui erat primae sententiae consularis».

64. Zonar., XII, 28 (Dindorf, III, p. 153).

65. «Las cartas de carácter privado fueron éstas: "Autronio Tiberiano a su padre Autronio Justo, salud: padre inviolable, debiste ahora asistir a esta ilustrísima asamblea del senado, debiste ahora expresar tu opinión, dado que ha crecido tanto la autoridad de este estamento prestigiosísimo, que ya somos nosotros quienes designamos a los príncipes de la república, que así ha sido restituida a su antiguo estado, nosotros proclamamos emperadores y nosotros, en fin, nombramos augustos. Procura, pues, restablecerte para asistir a la antigua asamblea. Nosotros recuperamos la autoridad proconsular, y al prefecto de la Ciudad han vuelto las apelaciones de todos los magistrados y de todos los rangos".

Otra dice: "Claudio Sapiliano saluda a su tío paterno Cereyo Meciano. Hemos conseguido, padre inviolable, lo que siempre hemos deseado: el senado ha vuelto a su antigua dignidad. Hacemos príncipes y nuestro estamento ostenta las magistraturas. Damos gracias al ejército romano, y auténticamente romano: él nos ha devuelto el poder de que siempre gozamos. Deja el retiro de Bayas y de Puzol. Vuelve a la Ciudad, reincorpórate al senado. Roma recupera su esplendor, la república entera rejuvenece; nombramos emperadores, elegimos príncipes. Podemos también vetarlos, puesto que hemos comenzado ya a actuar. Lo dicho es suficiente para el que es sabio".

Resulta pesado reunir aquí toda las cartas que yo he encontrado y leído. Me limitaré a constatar que fue tan grande la alegría que embargó a todos los senadores, que inmolaban en sus casas víctimas blancas, descubrían en muchos sitios las imágenes de los dioses, asistían a las reuniones en túnica blanca, ofrecían banquetes con gran suntuosidad y pensaban que les había sido devuelto el tiempo pasado». (*Historia Augusta*, trad. V. Picón y A. Cascón)

66. Según Aur. Vict*., Caes*., XXXVIII, 6: «Quippe amissa Gallieni edicto refici militia potuit, concedentibus modeste legionibus Tacito regnante, neque Florianus temere inuasisset, aut iudicio manipularium cuiquam, bono licet, imperium daretur, amplissimo ac tanto ordine in castris degente».

67. Uno de los máximos defensores de la supuesta restauración senatorial de Tácito fue L. Homo: «Les Privilèges administratifs du sénat romain sous l'empire et leur disparition graduelle au cours du IIIe siècle», *Revue historique*, CXXXVII (1921), pp. 162-203; CXXXVIII (1921), pp. 1-52, e *idem: Les institutions politiques romaines*, París, 1927, pp. 288-332. La imagen sigue todavía hoy vigente, aunque con matizaciones; véase E. Cizek: *L'empereur Aurélien...*, pp. 206-217.

68. J. Béranger: «L'idéologie impériale dans l'Histoire Auguste», BHAC, 1972/1974, Bonn, 1976, pp. 29-53, esp. p. 49: «La Vie de Tacite est étonnamment locuace. Elle brosse un portrait du prince idéal, tel que Tacite est censé l'avoir réalisé. Tacite est l'empereur capable, convenant à la fois à l'armée, au Sénat et au peuple».

69. L. Polverini: «Da Aureliano...», ANRW, II, 2 (1975), pp. 1.013-1.035 y 1.022: «Queste considerazioni valgono, soprattutto, per il problema storicamente più importante: la restaurazione senatoria che a Tacito attribuiscono le fonti latine. In favore della quale, tuttavia, una volta che il campo sia stato opportunamente sgombrato dalle amplificazioni retorico-politiche della "Historia Augusta", un solo fatto resterebbe con indubbio significato storico: la revoca dell'editto di Galieno, che aveva escluso i senatori dai comandi militari. Ora, quanto è noto il passo di Aurelio Vittore che sta alla base della questione, tanto è evidente l'errore di traduzione che, per influsso delle falsificazioni della "Historia Augusta", ha "inventato" una revoca dell'editto di Gallieno ad opera di Tacito, così confermando (con singolare circolo vizioso!) quelle stesse falsificazioni; o tanto, almeno, dovrebbe esserlo».

70. Zos., I, 63 y Zonar., XII, 28.

71. Críticos con la idea de una restauración senatorial real en tiempos de Tácito se muestran N. H. Baynes: «Three Notes on the Reforms of Diocletian and Constantine», JRS, XV (1925), pp. 195-198; J. G. C. Anderson: «The Genesis of Diocletian's Provincial Reorganization», JRS, XXII (1932), pp. 24-32; A. G. M. Bersanetti: «La pretesa restaurazione senatoria dell'imperatore Tacito», *Rivista indo-greco-italica di filologia lingua antichità*, XIX (1935), pp. 19-24, y L. Polverini: *Da Aureliano a Diocleziano...*, pp. 1.020-1.023.

72. L. Polverini: «Da Aureliano...», p. 1.023.

73. R. Syme: «Danubian and Balkan emperors», *Historia*, XXII (1973), pp. 310-316 (esp. p. 315); *idem: Emperors...*, pp. 237-247, esp. p. 247: «Tacitus, if the truth could be known, was perhaps one of the Danubian military. He was extracted from his retirement in Campania by the call of duty and the recognition of old friends. If so, a veritable link between Aurelian and Probus». J. Klaus-Peter: «Tacitus, der kaiser und der Konsul», *Listy Filologické*, CXIV (1991), pp. 144-149, supone que Tácito era un militar de carrera admitido al Senado a edad avanzada.

74. R. Turcan: «Le culte impérial au III siècle», ANRW, II, 16, 2 (1978), pp. 996-1.084 (esp. p. 1.029); para este autor constituye una «imagerie paradoxale dans le cas d'un empereur "sénatorial"».

75. «Sanctissimi commilitones, primum vos, qui scitis principes adprobare, deinde amplissimus senatus dignum hoc nomine iudicavit».

76. M. Requena: *El emperador predestinado...*, pp. 31-40, 64-82 ss.

77. No incluye Wagner (*De ominibus...*, p. 74) entre los *omina imperii* de Maximino el relato que narra cómo durante su adolescencia fue cabecilla de los jóvenes: «Et in prima quidem pueritia fuit pastor, nonnum <quam> etiam procer et qui latronibus insidiaretur et suos ab incursionibus vindicaret», y que puede ser incluido en la presente relación.

78. Los relieves asirios de cacerías son el modelo clásico de la idea de soberano militar.

79. J. Bayet: *Histoire politique...*, pp. 336 ss.; pp. 378-379: «Ainsi s'analyse l'union classique d'Hercules Romain avec Faune-Silvain. Bien qu'elle se soit développée au cours des siècles elle apparaît profonde dès l'origine», y concluye señalando: «L'Ara Maxima [...], était en contact permanent avec Faunus-Silvain, et n'avait aucun intérêt à renier l'ancienne union».

80. R. Peter: LGRM, I, 2, cols. 2.901-3.023, *s.v. Hercules im Kultus*.

81. F. Boehm: RE, VIII, 1, cols. 550-609, *s.v. Hercules* (1).

82. M. Requena: *El emperador predestinado...*, pp. 52-53.

CONCLUSIONES

El estudio de los relatos ominales de Aureliano y Tácito nos ha permitido descubrir la complejidad de unas historias en cuya trama confluyen elementos tan dispares como estructuras ideológicas relativas al poder, creencias populares, ritos de investidura y formas culturales.

Así, hemos comprobado cómo la idea de poder supremo aparecía indisolublemente asociada a objetos y animales de gran tamaño, al color púrpura, o a la posesión o contacto con ciertos objetos o animales depositarios, en teoría, de la esencia del poder soberano. Junto a estas estructuras ideológicas relativas al poder, en la urdimbre de los relatos ominales analizados, también se afianzan numerosas creencias populares de muy diversa naturaleza. Vimos la importancia mágico-religiosa del día de nacimiento y del primer año, la transcendencia de la tierra genética o natal de una persona, el carácter positivo y alegre de las floraciones o la importancia de la magia por contacto. Especialmente significativo fue comprobar que numerosos *omina imperii* eran el reflejo, a veces muy esquematizado, de distintos ritos de investidura y culturales. Así, por ejemplo, la mayoría de los atribuidos a Aureliano derivan de ritos relacionados con los misterios de Mitra, y los de Tácito se hallan en relación con los cultos de Hércules y Silvano.

Pero al margen de estas valoraciones puntuales, lo realmente importante de este análisis ha sido certificar que todos los relatos que forman cada uno de los grupos ominales de ambos emperadores, convergen en sus temas para expresar ciertas ideas claramente relacionadas con el contexto histórico del emperador al que teóricamente anuncian el poder. Así, la diversidad temática que parecía imperar en los relatos de Aureliano, quedó reducida a un mero espejismo al comprobar que todos ellos presentaban

elementos o acciones claramente relacionadas con el culto al Sol o a Mitra, y que su intención fue presentar al emperador panonio como un «nuevo Mitra» capaz de erradicar el mal del mundo. Un mal que presentaba traumáticas manifestaciones en los prolegómenos al acceso al poder de este emperador que supo utilizar la política religiosa y el desarrollo del culto del Sol Invicto como recurso propagandístico. Igualmente, y a pesar de los problemas de valoración que presentaba el grupo ominal de Tácito, podemos concluir afirmando que todos sus *omina imperii* confluyen temáticamente al vincularlo con la mística del poder de origen militar. No conviene olvidar que, dejando a un lado la controversia sobre el origen senatorial o militar de Tácito, este emperador gobierna entre Aureliano y Probo, dos emperadores-soldado de origen ilirio, y en un momento en el que el ejército juega un destacadísimo papel en el proceso de elección de los emperadores romanos.

Ha quedado asimismo patente que la temática central de los grupos ominales no sólo respondía al contexto histórico de cada emperador, sino que también coincidía con el programa ideológico desarrollado por ellos y difundido posteriormente a través de los distintos canales de la propaganda oficial. Así, por ejemplo, el grupo ominal de Aureliano, que lo presenta como un «nuevo Mitra», tiene su correspondencia oficial tanto en las numerosas acuñaciones monetarias que asocian o identifican al emperador panonio con el Sol y con Mitra, como en la inauguración durante el verano del año 274 de un magnífico templo al Sol y en la organización ese mismo año de unos juegos solemnes en honor del dios. Aspectos fundamentales de su programa ideológico, tal y como han destacado las biografías de L. Homo y E. Cizek sobre este emperador. La vinculación que a través de los relatos ominales se establece entre Tácito y la mística del poder de origen militar viene confirmada en algunas series monetarias de *Ticinum* (RIC, V, p. 339, n. 127), en las que aparece representado un soldado entregando el globo a este emperador.

Esta correspondencia entre los relatos ominales, el contexto histórico y el programa ideológico del emperador al que

teóricamente anuncian el poder nos ha permitido profundizar en la cronología de los mismos. Los presagios de poder de Aureliano que lo indentifican con el Sol/Mitra deben de ser posteriores al 274. Con la construcción del templo del Sol se alcanzó, durante ese año, el punto culminante de la política religiosa del emperador panonio; además, la entrada triunfal en Roma tras vencer a Tétrico y Zenobia le equiparó totalmente por unas horas con la máxima divinidad del Estado. Dada la crisis social, política e ideológica del Imperio romano, parece difícil que antes de esa fecha se hubiera proyectado la imagen de Aureliano como un nuevo Mitra capaz de acabar con el mal en el mundo. Como señalé en el capítulo dedicado a Tácito, los relatos ominales de este efímero emperador son un reflejo de su proclamación como tal o, al menos, de la polémica sobre ésta, por lo que lógicamente debemos datarlos con posterioridad al año 275.

Ahora bien, que el significado último de los grupos ominales coincida con el programa político de cada emperador, no significa que éstos sean una creación del aparato propagandístico oficial, ya que la presencia de elementos costumbristas, de indefiniciones, de deformaciones, de confusiones y de complejas estructuras de poder de carácter universal nos acercan mucho más al ambiente de la tradición popular que al de una creación erudita.[1]

Estas conclusiones, que deben complementarse con las planteadas en *El emperador predestinado* para los grupos ominales de Augusto, Vespasiano, Antonino Pío y Alejandro Severo, nos permiten afirmar que:

- Los *omina imperii* son el reflejo popular del programa ideológico desarrollado por cada emperador romano durante su gobierno.
- Su imagen final es el resultado de un complejo proceso por el cual estos programas son articulados y concebidos por la población que los recibe valiéndose de creencias, ritos y supersticiones propias, presentes en numerosas leyendas y tradiciones populares.
- Son posteriores a la creación oficial del programa de gobierno de un emperador, una vez que ha transcurrido cierto lapso de

tiempo y que tales programas ya se han proyectado a la sociedad por los canales oficiales.

– Los *omina imperii* terminan siendo posteriormente recogidos, a veces cuando ya no se entiende su significado original, por los historiadores y eruditos, quienes ordenándolos cronológicamente los presentarán en sus obras, no sin cierto distanciamiento intelectual, como meras anécdotas sin ningún significado histórico.

Iniciábamos este trabajo mostrando la sorpresa que para la historiografía moderna supone la continua presencia de lo maravilloso en las obras de sus colegas de la Antigüedad. Esta sorpresa, que como afirmaba L. Mattiussi podía llegar a convertirse en irritación, ha provocado que la mayoría de investigadores modernos hayan ignorado totalmente el análisis de este tipo de relatos o, en el mejor de los casos, los hayan incorporado a sus estudios como meros aspectos anecdóticos sin ningún valor ni significación histórica. Frente a esta extendida estimación y consiguiente práctica, en los anteriores capítulos hemos intentado demostrar cómo los relatos maravillosos conocidos bajo la denominación de *omina imperii*, tienen significación histórica, ya que son un claro reflejo del período en el que se sitúan y, sobre todo, son elementos fundamentales a la hora de aproximarnos a la concepción sociológica del poder en el Imperio romano.

1. Un desarrollo más amplio de estos y otros aspectos puede verse en las conclusiones de *El emperador predestinado*.

BIBLIOGRAFÍA

AGNES, L.: *Scrittori della Storia Augusta*,Turín, 1960.

ALFÖLDI, A.: «Die Hauptereignisse des Jähre 253-261 n. Chr. im Orient im Spiegel der Münzprägung», *Berytus*, IV (1937), pp. 41-68 (= *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhundert nach Christus*, Darmstadt, 1967, pp. 149-150).

— «Der Rechtsstreit zwischen der romischen Kirche und dem Verein der Popinarii», *Klio*, 31 (1938), pp. 249-253.

— *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhundert nach Christus*, Darmstadt, 1967.

— *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970.

AMAND, M.: «Notes sur le culte du serpent criocéphale dans la cité des Nerviens», *Latomus*, XXIX (1970), pp. 340-347.

AMÉLINEAU, E.: «Du role des serpents dans les croyances religieuses de l'Egypte»; 1: RHR, LI (1905), pp. 335-360. 2: RHR, LII (1905), pp. 1-32.

ANDERSON, J. G. C.: «The Genesis of Diocletian's Provincial Reorganization», JRS, XXII (1932), pp. 24-32.

ANDERSON, T. A. R.: «Bucephalas and his Legend», *AJPh*, LI (1930), pp. 1-21.

BARNES, T. D.: recensión a E. W. Merten: *Zwei Herscherfeste in der Historia Augusta* (*Antiquitas, Reihe* IV, Bonn, 1968), JRS, LX (1970), p. 268.

BÄUMER, Ä.: «Die Macht des Wortes in Religion und Magie (Plinius, *Naturalis Historia* 28, 4-29)», *Hermes*, CXII (1984), pp. 84-99.

BAYET, J.: *Tite-Live. Histoire romaine*, t. V, París, 1954.

— *Histoire politique et psychologique de la religion Romaine*, París, 1957.

BAYNES, N. H.: «Three Notes on the Reforms of Diocletian and Constantine», JRS, XV (1925), pp. 195-198.

BECK, R.: «Mithraism since Franz Cumont», ANRW, II, 17, 4 (1984), pp. 2.002-2.115, lámina III.

BÉRANGER, J.: «L'idéologie impériale dans l'Histoire Auguste», BHAC, 1972/1974, Bonn, 1976, pp. 29-53.

BERCIU, I. y C. C. PETOLESCU: *Les cultes orientaux dans la Dacie Méridionale* (EPRO, 54), Leiden, 1976.

BERSANETTI, A. G. M.: «La pretesa restaurazione senatoria dell'imperatore Tacito», *Rivista indo-greca-italica di filologia lingua antichità*, XIX (1935), pp. 19-24.

BLUM, H.: *Purpur als Statussymbol in der Griechischen Welt*, Bonn, 1998.

BLÜMMER, H.: *Die Römischen Privataltertümer*, Munich, 1911.

BODSON, L.: *IERA ZOIA. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruselas, 1978.

BOEHM, F.: RE, VIII, 1, cols. 550-609, *s.v. Hercules* (1).

BOUCHÉ-LECLERQ, A.: *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, I-IV, París, 1879-1882 [1963].

BOYANCÉ, P.: «Une allusion de Plaute aux mystères de Dionysos (*Miles Gloriosus*,V. 1012-1018)», en *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts a A. Ernout*, París, 1940, pp. 29-37.

BROCATO P. y C. Z. BUDA: «Phormiskos o platagè? Crepundia? Sulla funzione di un oggetto fittile in ambito greco, etrusco e latino», AION, *ArchStAnt*., N. S., 3 (1996), pp. 73-90.

BRUGGISSER, PH.: *Romulus Servianus: La légende de Romulus dans les Commentaires à Virgile de Servius. Mythographie et idéologie à l'époque de la dynastie théodosienne*, Bonn, 1987.

— «Le char du Préfet. Echos païens et chrétiens d'une polémique dans l'Histoire Auguste et chez Quodvultdeus», en *Historiae Augustae. Colloquium Parisinum*, Macerata, 1991, pp. 93-100.

BRUNEAU, PH.: *Recherches sur les cultes de Délos a l'époque hellénistique et a l'époque impériale*, París, 1970.

CAGNAT, R.: DS, III, 1, pp. 418-434 (esp. 425*a*), *s.v. Imperium*.

CALLU, J.-P.: «L'interregne de Severine», en *Orbis Romanus Christianusque. Travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, París, 1995, pp. 13-31.

— «Aurélius Victor et l'interrègne de 275: Problèmes historiques et textuels», en *Historiae Augustae. Colloquium Barcinonense*, Bari, 1996, pp. 133-145.

CAMERON, A. D. E.: «Literary Allusions in the *Historia Augusta*», *Hermes*, XCII (1964), pp. 363-377.

CANCIK, H.: «Grösse und kolossalität als religiöse und aesthetische kategorien. Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel von Statius, silve I, 1: *Ecus maximus Domitiani Imperatoris*», *Visible Religion*, VII (1990), pp. 51-68.

CASAS GASPAR, E.: *Costumbres españolas de nacimiento, noviazgo, casamiento y muerte*, Madrid, 1947.

CHASTAGNOL, A.: *La préfectura urbaine á Rome*, París, 1960.

— «Le probleme de *l'Histoire Auguste*: État de la question», BHAC, 1963 [Bonn, 1964], pp. 43-71.

— *Recherches sur l'Histoire Auguste*, Bonn, 1970.

CHAUMONT, M.-L.: «Conquêtes sassanides et propagande Mazdéenne (IIIème siècle)», *Historia*, XXII (1973), pp. 665-710.

CHIRASSI COLOMBO, I.: «Sol Invictus o Mithra (per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del Mitraismo nell'ambito del politeismo romano)», *Mysteria Mithrae*, Roma / Ostia, 1978 (EPRO, LXXX), Leiden, 1979, pp. 649-672.

CHRISTOL, M.: «Les règnes de Valérien et de Gallien (253-268): Travaux d'ensemble, questions chronologiques», ANRW, II, 2 (1975), pp. 803-827.

CIZEK, E.: «La succession d'Aurélien et l'échec de Tacite», REA, XCIII (1991), pp. 109-122.

— *L'empereur Aurélien et son temps*, París, 1994.

CLAUSS, M.: *Mithras. Kult und Mysterien*, Munich, 1990.

— «*Sol Invictus Mithras*», *Athenaeum*, LXXVIII (1990), pp. 423-450.

— *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart, 1992.

— *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart / Leipzig, 1999.

CLAVEL-LÉVÊQUE, M.: «L'espace des jeux dans le monde romain: Hégémonie, symbolique et pratique sociale», ANRW, II, 16, 3 (1986), pp. 2.405-2.563.

CLERC, CH.: *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIme siècle après J.C.*, París, 1915.

COHEN, H.: *Description Historique des Monnaies frappées sous l'empire romain*, Graz, 1955.

COLLINET, P.: DS, V, pp. 667-669, *s.v. vehiculum*.

— *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, M. J. Vermaseren (ed.), I y II, La Haya, 1956 y 1960.

CUMONT, F.: DS, III, 2, cols. 1.944-1.954, *s.v. Mithra*.

— DS, IV, 2, pp. 1.373-1.386, *s.v. Sol*.

— *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, Bruselas, 1896-1899.

— «La théologie solaire du paganisme romain*», MémAcInscr.*, XII (1909), pp. 447 ss.

— *Études syriennes*, París, 1917.

— *Lux Perpetua*, París, 1949.

— *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt, 1963.

— *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, París, 1966 [1942].

DAMSKY, BEN L.: «The throne and curule chair types of Titus and Domitian», *Schweizerische Numismatische Rundschau*, 74 (1995), pp. 59-73.

DAUMAS, F.: «Le valeur de l'or dans la pensée égyptienne», RHR, CIL (1949), pp. 1-17.

DE KISCH, Y.: «Sur quelques *omina imperii* dans l'Histoire Auguste», REL, LI (1973), pp. 190-207.

DE PUNIET, P.: DACL, II, 1, cols. 251-346, *s.v. baptéme*.

DELATTE, A.: «Études sur la magie grecque: I. Spehère magique du Musée d'Athènes», BCH, 37 (1913), pp. 247-278.

— *Le Cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis*, París, 1955.

DEMOUGEOT, E.: *La formation de l'Europe et les invasions barbares. Des origines germaniques à l'avènement de Dioclétien*, París, 1969.

DEONNA, W.: «Essai sur la Genèse des monstres dans l'art», REG, XXVIII (1915), pp. 288-349.

— «Le Soleil dans les armoiries de la Ville de Genève», RHR, LXXII (1915), pp. 1-129.

DEONNA, W.: «Questions d'archeológie religieuse et symbolique XIII. Les monuments "gaulois" du musée de Dole», RHR, LXXVIII (1918), pp. 143-161.

— «La légende d'Octave-Auguste, dieu, sauveur et maitre du monde», RHR, LXXXIV (1921), pp. 77-107.

— «La Rosace sur la front du taureau sacre», *Pro Alesia* (1921-1922), pp. 22-26.

— «Bijoux annulaires et spécialement colliers, en forme de serpents», *Artibus Asiae*, XVII (1954), pp. 155-167 y 265-281.

— *Le symbolisme de l'oeil*, Berna, 1965.

DERCHAIN, J. y J. HUBAUX: «Le fantôme de Babylone», AC, XIX (1950), pp. 367-382.

DERICHS, W.: *Herakles. Vorbild des Herrschers in der Antike*, Diss. Colonia, 1950.

DÖLGER, F. J.: «Die Sphragis der Mithrasmysterien. Eine Erläuterung zu Tertullian *De praescriptione haereticorum* 40», *Antike und Christentum*, 1, 1929 [1974], pp. 88-91.

DOMASZEWSKI, A. VON: *Die Religion des römischen Heeres*, Trier, 1895.

DORCEY, P. F.: «The Cult of Silvanus in Dacia», *Athenaeum*, LXVI (1988), pp. 131-140.

— *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden, 1992.

DOWNEY, F.: «Aurelian's Victory over Zenobia at Immae, a. D. 272», *TAPhA*., LXXXI (1950), pp. 57-68.

DREIZEHNTER, A.: *Die rhetorische Zahl. Quellenkritische Untersuchungen anhand der Zahlen 70 und 7*, Munich, 1978.

DUCHESNE-GUILLEMIN, M.: «Une statuette équestre de Mithra», *Études Mithriaques*, 1978, pp. 201-204.

— «Une seconde statuette équestre de Mithra», en V. Bianchi y M. J. Vermaseren, eds.: *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano* (EPRO, 92), Leiden, 1982, pp. 168-170.

DUFRAIGNE, P.: *Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherches sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, París, 1994.

DUMAINE, H.: DACL, II, 1, cols. 72-117, *s.v. Bain*.

DURRY, M.: *Les cohortes prétoriennes*, París, 1938.

EDSMAN, C.-M.: *Le Baptême de feu*, Leipzig / Uppsala, 1940.

— *Ignis Divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: Contes, légendes, mithes et rites*, Lund, 1949.

EGLI, H.: *Das Schlangensymbol. Geschichte. Märchen. Mythos*, Olten, 1982.

EISLER, R.: *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des Antiken Weltbildes*, Munich, 1910.

EITREM, S.: «Zur Apotheose», *Symbolae Osloenses*, XI (1932), pp. 11-34.

ENSSLIN, W.: «Carpentum oder Carruca? Bermekungen zum Fachrrecht und Amtswagen im spätrömischen Reich und zum Versuch einer Datierund der *Historia Augusta*», *Klio*, 32 (1939), pp. 89-105.

ERNOUT, A. y A. MEILLET: *Dictionnaire etymologique de la langue latine*, París, 1951.

ESTIOT, S.: «Aureliano», en *Ripostiglio della Venéra. Nuovo Catalogo Illustrato*, vol. II, 1, Roma, 1995.

FAUTH, W.: *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantique*, Leiden, 1995.

FERNÁNDEZ NIETO, F. J.: *Solino. Colección de hechos memorables o el Erudito*, Madrid, 2001.

FERNIQUE, E.: DS, I, pp. 1.561-1.562, *s.v. crepundia*.

FLUSS, M.: RE, III, A, 1, cols. 351-353, *s.v. Sirmium*.

FRAZER, J. G.: *Le Rameau d'Or*, París, 1981-1984 [Londres, 1890].

FREI-STOLBA, R.: *Untersuchungen zu den Wahlen in der römischen Kaiserzeit*, Zurich, 1976.

FREYBURGER-GALLAND, M.-L.: «Le rôle politique des vêtements dans l'Histoire Romaine de Dion Cassius», *Latomus*, LII (1993), pp. 117-128.

GAGÉ, J.: «Sapor et le cheval de Valérien», *Bulletin de la Sociéte Nationale des Antiquaires de France*, 1963, pp. 97-100.

— *La montée des Sassanides et l'heure de palmyre*, París, 1964.

— «Tanaquil et les rites étrusques de la "Fortune oiseleuse": De l' ἴυγξ magique au fuseau de Gaia Caecilia», *Studi Etruschi*, XXII (1953), pp. 79-102 (=*Enquêtes sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive* [col. *Latomus*, CLII], Bruselas, 1977, pp. 15-35).

GAIDOZ, H.: «Le dieu gaulois du Soleil et le symbolisme de la roue», RA, II (1884), pp. 7-37, y RA, III (1885), pp. 180-203.

GALINSKY, G. K.: *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford, 1972.

GHIRSHMAN, R.: «Les scènes d'investiture royale dans l'art rupestre Sassanides et leur Origine», *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*, LII (1975).

GLOTZ, G.: *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, París, 1904.

GRICOURT, D. y D. HOLLARD: «Taranis, le dieu celtique à la roue. Remarques preliminaires», DHA (1990), pp. 275-320.

— «Taranis, *Caelestium deorum Maximus*», DHA (1991), pp. 343-400.

GROS, P.: *Aurea Templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste* (BEFAR, CCXXXI), París, 1976.

GUEY, J.: «Les Éléphants de Caracalla (216 après J. C.)», REA, IL (1947), pp. 248-273.

GUTHRIE, W. K. C.: *Orpheus and Greek Religion*, Londres, 1935.

HAEHLING, R. VON: «Adler und *Pilleus*: Zu den *omina imperii* in der vita des Diadumenus», BHAC (1986/1989), Bonn, 1991, pp. 81-92.

HENIG, M.: «The Veneration of Heroes in the Roman Army», *Britannia*, I (1970), pp. 249-265.

HERMANN, A.: «Das erste Bad des Heilands und des Helden», JAC, X (1967), pp. 61-81.

HILD, A.: DS, IV, 2, pp. 1.341-1.345, *s.v. Silvanus*.

Historia Augusta, trad. V. Picón y A. Cascón, Madrid, 1986.

HOFFMANN, H.: «Die Begriffe "König" und "Herrschaft" im indischen Kulturkreis», *Saeculum*, IV (1953), pp. 334-339.

HOHL, E.: «Vopiscus und die Biographie des Kaisers Tacitus», *Klio*, XI (1911), pp. 178-229 y 284-322.

— «Beiträge zur Textgeschichte der *Historia Augusta*», *Klio*, XIII (1913), pp. 403-404.

HÖHL, E.: *Historia Augusta. Römische Herrschergestalten*, Zurich / Munich, 1985.

HOMO, L.: *Essai sur le regne de l'empereur Aurélien (270-275)*, París, 1904.

— «L'empereur Gallien et la crise de l'empire romain», *Revue Historique*, CXIII (1914), pp. 1-22 y 225-267.

— «Les Privilèges administratifs du sénat romain sous l'empire et leur disparition graduelle au cours du III^{e} siècle», *Revue historique*, CXXXVII (1921), pp. 162-203. CXXXVIII (1921), pp. 1-52. — *Les institutions politiques romaines*, París, 1927.

JACZYNOWSKA, M.: «Le culte de l'Hercule romain au temps du Haut-Empire», ANRW, II, 17 (1981), pp. 631-661.

JONES, T. B.: «Three notes on the reign of Marcus Claudius Tacitus», *Classical Philology*, XXXIV (1939), pp. 366-369.

JORET, CH.: *La Rose dans l'antiquité et au Moyen age. Histoire, légendes et symbolisme*, París, 1892.

KELLER, O.: *Die Antike Tierwelt*, II, Leipzig, 1913 [Hildesheim, 1963].

KIRCHER, K.: *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum* (RVV, IX, 2), Giessen, 1910 [Berlín, 1970].

KIRSTEN, H.: *Die Taufabsage. Eine Untersuchung zu Gestalt und Geschichte der Taufe nach den altkirchlichen Taufliturgien*, Berlín, 1960.

KLAUS-PETER, J.: «Tacitus, der kaiser und der Konsul», *Listy Filologické*, CXIV (1991), pp. 144-149.

KLOTZ, I.: RE, III, A, 1, cols. 117-125, *s.v. Silvanus* (1).

KREIS, R. y V. SCHAEWEN: RE, XVIII, 3, cols. 248-254, *s.v. pallium*.

KROLL, W.: «Alte Taufgebräuche», *Archiv für Religionswissenschaft*, VIII (1905, Beiheft), pp. 27-53.

LAFAURIE, J.: «La chronologie impériale de 249 à 285», BSAF (1965), pp. 139-154.

LECLERCQ, H.: DACL, I, 2, cols. 1.784-1.860, *s.v. amulettes*.

— DACL, II, 1, cols. 382-469, *s.v. baptistère*.

LÉCRIVAIN, CH.: D. S., IV, 1, pp. 2-3, *s.v. natalis dies*.

— *Études sur l'Histoire Auguste*, París, 1904.

LEHNEN, J.: *Adventus Principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum*, Frankfurt del Main, 1997.

LEISEGANG, H.: *Die Gnosis*, Leipzig, 1924.

LETTA, C.: LIMC, IV, pp. 592-625, *s.v. Helios-Sol*.

MAGIE, D.: *The Scriptores Historiae Augustae*, III, Londres, 1980.

MARQUARDT, J.: *Das Privatleben der römer*, Darmstadt, 1975 [Leipzig, 1886]. MATTINGLY, H.: *Coins of the Roman Empire in the Brithish Museum*, Oxford, 1940 [1976].

MERTEN, E.: *Zwei Herrscherfeste in der Historia Augusta. Untersuchungen zu den pompae der Kaiser Gallienus und Aurelianus*, Bonn, 1968.

MERTEN, E.: «Die Schildkrötenbadewanne des Claudius Albinus», BHAC, 1979/1981, Bonn, 1983, pp. 193-213.

— *Stellenbibliographie zur Historia Augusta, Band 4, Claudius- Carus, Carinus und Numerianus*, Bonn, 1987.

MESLIN, M.: «Le merveilleux comme langage politique chez Ammien Marcellin», en *Mélanges W. Seston*, París, 1974, pp. 357-358.

METZLER, D.: «Das Pferd auf den Münzen des Labienus. Ein Mithras-Symbol?», en *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festscrrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976*, Leiden, 1987, pp. 619-638.

MÓCSY, A.: «Pannonien und die Soldatenkaiser», ANRW, II, 6 (1977), pp. 557-582.

MOMIGLIANO, A.: «Ancora sul culto degli elefanti per la luna», *Athenaeum*, N. S., XI (1933), pp. 267-268.

— «An Unsolved Problem of Historical Forgery: The *Scriptores Historiae Augustae*», en *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, pp. 105-143.

— «Per la interpretazione di Simmaco, Relatio 4», *Rendiconti dell'Accad. Dei Lincei, Sc. Mor.*, XIX (1964), pp. 225-230.

NAJDENOVA, V.: «Les autels mithriaques de la Mesie Inferiore et de la Trace», en *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité* (Lyon, 4-7 de junio de 1988), París, 1991, pp. 141-144.

NINCK, M.: *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, Darmstadt, 1960.

ODER, E.: RE, I, 1, cols. 371-375 [373-374], *s.v. Adler*.

PARSI, B.: *Désignation et investiture de l'empereur romain (Ier et IIe siècles après J.C.)*, París, 1963.

PASCHOUD, F.: *Histoire Auguste*, t. V, 1: *Vies d'Aurélien, Tacite*, París, 1996.

PASSERINI, A.: «L'origine della tradizione sul culto degli elefanti per la luna», *Athenaeum*, NS, XI (1933), pp. 142-149.

— *Le Coorti Pretorie*, Roma, 1969.

PETER, R.: LGRM, I, 2, cols. 2.901-3.023, *s.v. Hercules im Kultus*.

— LGRM, IV, cols. 824-877 (esp. col. 854), *s.v. Silvanus*.

PICARD, A.: «Le trône vide d'Alexandre dans la cérémonie de Cyinda et le culte du trône vide à travers le monde gréco-romain», *Cahiers Archéologiques*, VII (1954), pp. 1-17.

PLATNER, S. B. y TH. ASHBY: *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Londres, 1929 [1966].

POLVERINI, L.: «Da Aureliano a Diocleziano», ANRW, II, 2 (1975), pp. 1.013-1.035.

POPILIAN, G. y G. H. POENARU BORDEA: «Date noi privind cultele de la Romula-Malva în lumina vaselor cu figuri în relief», *Studii çi Cercetari de Istorie veche*, XIV (1973), pp. 239-257.

POQUE, S.: «Des roses du printemps à la rose d'automne. La culture patristique d'Agrippa d'Aubigné», *Revue des Études Augustiniennes*, XVII (1971), pp. 155-169.

POTTIER, E.: DS, IV, 1, pp. 375-376, *s.v. pelvis*.

REINACH, S.: DS, II, 1, pp. 536-544, *s. v. elephas*.

REINHOLD, M.: *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity* (col. *Latomus*, CXVI), Bruselas, 1970.

RENAN, E.: *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, París, 1891.

REQUENA, M.: *El emperador predestinado. Los presagios de poder en época imperial romana*, Madrid, 2001.

— «Un nuevo Hércules. El presagio de poder de Marco Clodio Pupieno Máximo» (en prensa).

— «La *Historia Augusta* y los *Omina imperii*» (en prensa).

RÉVILLE, J.: *Die Religion in Rom unter den Severern*, Leipzig, 1888.

RIESS, E.: RE, XVIII, cols. 350-378, *s.v. omen*.

ROSCHER, W. H.: *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihren vierfachen Überlieferung*, Paderborn, 1913.

RUPPRECHT GOETTE, H.: «Die Bulla», BJ, CLXXXVI (1986), pp. 133-165.

SANCASSANO, M.: «Il mistero del serpente: retrospettiva di studi e interpretazioni moderne», *Athenaeum*, LXXXV (1997), pp. 355-390.

SAXER, V.: *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et significations d'après leurs principaux témoins*, Spoleto, 1988.

SCHÄFER, TH.: *Imperii Insignia. Sella Curulis und Fasces*, Mainz, 1989.

SCHILLING, R.: «L'Hercule romain en face de la réforme religieuse d'Auguste», *Revue de Philologie* (1942), pp. 31-57 (=*Rites, Cultes, Dieux de Rome*, París, 1979, pp. 263-289).

SCHTAJERMANN, E. M.: *Die Krise der Sklavenhalterordnung in Westen Römischen Reiches*, Wiesbaden, 1964.

SCHWARTZ, J.: «À propos des données chronographiques de l'Histoire Auguste», BHAC (1964/1965), Bonn, 1966, pp. 197-210.

— «Arguments philologiques pour dater l'Histoire Auguste», *Historia*, XV (1966), pp. 454-465.

SCULLARD, H. H.: *The Elephant in the Greek and Roman World*, Cambridge, 1974.

SELEM, P.: *Les religions orientales dans la Pannonie romaine. Partie en Yougoslavie* (EPRO, 85), Leiden, 1980.

SEYRIG, H.: «Le prétendu syncrétisme solaire syrien et le culte de Sol Invictus», en *Le syncrétisme dans les religions grecque et romaine*, Estrasburgo, 1973.

SIEBERT, A. V.: *Instrumenta Sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten* (RGVV, 44), Berlín / Nueva York, 1999.

SOVERINI, P.: *Problemi di critica testuale nella Historia Augusta*, Bolonia, 1981.

— *Scrittori della Storia Augusta*, II, Turín, 1983.

STEIN, A.: RE, III, 2, cols. 2.872-2.881 (esp. col. 2.878), *s.v. Claudius* (361).

— «Zur Chronologie der römischen Kaiser von Decius bis Diocletian», *Archiv für Papyrusforschung*, VII (1924), pp. 30-51.

STERN, H.: «*Natalis imperii*», en *Annuarie de l'institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, IX (1949), Bruselas, pp. 551-559.

SÜSSENBACH, U. VON: «Cyclas», BHAC (1971), Bonn, 1974, pp. 185-236.

SYME, R.: *Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta*, Oxford, 1971.

— «Danubian and Balkan Emperors», *Historia*, XXII (1973), pp. 310-316.

SYME, R.: «Bogus Authors», BHAC (1972-1974), Bonn, 1976, pp. 311-321.

TRAN TAM TINH, V.: *Le culte des divinités orientales à Herculanum* (EPRO, 17), Leiden, 1971.

TURCAN, R.: *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (EPRO, 47), Leiden, 1975.

— «Le culte impérial au III siècle», ANRW, II, 16, 2 (1978), pp. 996-1.084.

— «Les autels du culte mithriaque», en *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité* (Lyon, 4-7 de junio de 1988), París, 1991, pp. 217-225.

— «La royauté de Mithra», en G. Sfameni Gasparro (ed.): ῾Agaqh alpíV. *Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi* (Storia delle religioni, 11), Roma, 1994, pp. 361-372.

VALLETTE, P.: *L'Apologie d'Apulée*, París, 1971.

VERA, D.: «La polemica contro l'abuso imperiale del trionfo: Rapporti fra ideologia, economia e propaganda nell Basso Impero», RSA, X (1980), pp. 89-132.

VERMASEREN, M. J. y C. C. VAN ESSEN: *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, 1965.

VOLLKOMMER, R.: LIMC, VI, pp. 583-626, *s.v. Mithras*.

WAGNER, FR.: *De ominibus quae ab Augusti temporibus usque Diocletiani aetatis caesaribus facta traduntur*, Jena, 1888.

WILL, E.: *Le relief cultuel gréco-romain. Contribution a l'histoire de l'art de l'empire romain*, París, 1955.

— «L'espace sacrificiel dans les provinces romaines de Syrie et d'Arabie», en *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité* (Lyon, 4-7 de junio de 1988), París, 1991, pp. 259-263.

WISSOWA, G.: *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912 [1971].